

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS



# Será a crença em Deus apropriadamente básica?

## Defesa de um inferencialismo moderado

Domingos José Matos Sousa Faria

Orientadores: Prof. Doutor Pedro Miguel Galvão Lourenço  
Prof. Doutor Ricardo Jorge Rodrigues dos Santos

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo  
de Filosofia, na especialidade de Filosofia da Religião

2017



UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS



## Será a crença em Deus apropriadamente básica? Defesa de um inferencialismo moderado

Domingos José Matos Sousa Faria

Orientadores: Prof. Doutor Pedro Miguel Galvão Lourenço  
Prof. Doutor Ricardo Jorge Rodrigues dos Santos

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Filosofia, na especialidade de Filosofia da Religião

Júri:

Presidente: Doutor Paulo Jorge Farmhouse Simões Alberto, Professor Catedrático e Director da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Vogais:

- Doutor Tommaso Piazza, Professor Auxiliar no Dipartimento di Studi Umanistici di Università degli Studi di Pavia, Itália;
- Doutor Agnaldo Cuoco Portugal, Professor Associado do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, Brasil;
- Doutor João Miguel Biscaia Valadas Branquinho, Professor Catedrático da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa;
- Doutora Maria Adriana Sequeira da Silva Graça, Professora Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa;
- Doutor Ricardo Jorge Rodrigues dos Santos, Professor Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, orientador.

Tese financiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia

Referência: SFRH/BD/85051/2012



# Agradecimentos

Estou profundamente grato aos meus orientadores, Pedro Galvão e Ricardo Santos, por todo o acompanhamento ao longo desta investigação. Os seus comentários, sugestões, orientações, e críticas constituíram uma preciosa ajuda. Gratifico a disponibilidade, incentivo, e paciência que tiveram comigo na discussão e maturação das ideias que defendo nesta dissertação.

Estou grato aos professores de filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa; em especial posso afirmar com agrado que cresci filosoficamente com as aulas e seminários de Adriana Silva Graça, António Zilhão, João Branquinho, Pedro Galvão, Ricardo Santos, e Teresa Marques.

Agradeço a todos os membros do grupo LanCog, do grupo Argument Clinic, e do seminário MELL (Metaphysics, Epistemology, Logic and Language) pela discussão de algumas secções e capítulo desta dissertação. Estou grato pelos colegas e amigos que discutiram comigo algumas das ideias que defendo neste texto, quer de forma informal quer em seminários de investigação. Nomeadamente agradeço a Diogo Santos, Elia Zardini, Elton Marques, José Manuel Mestre, Pedro Dinis, Ricardo Miguel, Vítor Guerreiro, e em especial a Luis Veríssimo (pelos longos debates filosóficos no comboio até Lisboa). Tive também oportunidade de receber alguns comentários e discutir algumas secções desta dissertação com David Chalmers, Hamid Vahid, e John Greco.

Gratifico todo o apoio e incentivo dos meus pais, Fátima e José, para prosseguir os estudos de doutoramento. E estou verdadeiramente reconhecido à minha esposa, Vera, por me acompanhar com entusiasmo e compreensão ao longo desta investigação.

Não teria condições para enveredar por esta investigação sem o apoio financeiro da Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Estou grato pela bolsa de doutoramento, com a referência SFRH/BD/85051/2012, que me foi atribuída.



# Resumo

Com o presente estudo pretende-se responder ao seguinte problema filosófico central: (i) será que a crença em Deus pode ter algum grau de garantia ou de estatuto epistémico positivo de forma básica ou não-inferencial? Mas para se responder com fundamento a tal problema é preciso fornecer primeiro uma resposta para a seguinte questão: (ii) em que consiste a garantia ou o estatuto epistémico positivo? A ideia é que para se fazer *epistemologia aplicada*, i.e., para se responder à questão (i), é necessário previamente fazer *epistemologia normativa*, i.e., responder à questão (ii).

Como resposta a tais problemas esta dissertação está dividida em três partes: a primeira trata sobretudo de clarificação conceptual e do estado da arte sobre a epistemologia da religião contemporânea. A segunda parte, dedicada à *epistemologia normativa*, procura responder ao problema (ii) ao examinar-se criticamente várias teorias da garantia ou do estatuto epistémico positivo. E a terceira parte, dedicada à *epistemologia aplicada*, visa dar uma resposta plausível para o problema (i) ao analisar-se três modelos principais sobre o estatuto epistémico da crença em Deus.

Para o problema (ii) defende-se uma epistemologia das virtudes, que se designa como “fiabilismo evidencialista funcional”, com vários graus relevantes de estatuto epistémico positivo, tais como justificação subjetiva, justificação objetiva, e garantia suficiente para o conhecimento. Quanto à questão central (i) argumenta-se a favor de um modelo que se designa como “modelo inferencialista moderado”. De acordo com esse modelo, a crença em Deus pode ser apropriadamente básica para grande parte dos teístas, apesar de ultimamente precisar de ancorar em boas inferências ou argumentos disponíveis da teologia natural para ter um relevante estatuto epistémico positivo.

**Palavras-chave:** Teísmo, Crença Básica, Garantia, Epistemologia, Filosofia da Religião.

# Abstract

The present study is intended to answer the following central philosophical problem: (i) can belief in God have some degree of warrant or positive epistemic status, in a basic or non-inferential way? But to give a principled answer to such problem one must first provide an answer to the following question: (ii) in what does the warrant or positive epistemic status consist? The idea is that to make *applied epistemology*, i.e., to answer question (i), one must first do *normative epistemology*, i.e., to answer question (ii).

As an answer to these problems, the present dissertation is divided into three parts: the first consists mostly of conceptual clarifications as well as the state of the art on contemporary epistemology of religion. The second part, devoted to *normative epistemology*, seeks to answer problem (ii) through the critical examination of several theories of warrant or positive epistemic status. And the third part, devoted to *applied epistemology*, pursues a plausible answer to problem (i) with the analysis of three main models of the epistemic status of belief in God.

As a solution to problem (ii) an epistemology of the virtues is defended, also termed “functional evidentiary reliabilism”, with several relevant degrees of positive epistemic status, such as that of subjective justification, objective justification, and sufficient warrant for knowledge. As to the central question (i), a case is made for a “moderate inferentialist model”. According to that model, belief in God can be properly basic for a great number of theists, despite the fact that, for it to have a relevant positive epistemic status, it ultimately requires the support of good inferences or arguments available in natural theology.

**Keywords:** Theism, Basic Belief, Warrant, Epistemology, Philosophy of Religion.



# Índice Geral

Agradecimentos .....	v
Resumo .....	vii
Abstract.....	viii
Índice Geral .....	ix
Introdução.....	1

## PARTE I

<b>Problema da Basicidade Apropriada da Crença em Deus .....</b>	<b>5</b>
--	----------

CAPÍTULO 1: Clarificação do Problema .....	7
--	---

1.1 O que é a Fé em Deus?.....	9
1.2 O que é uma crença apropriadamente básica? .....	17
1.3 Qual é a nossa resposta ao problema? .....	22

CAPÍTULO 2: Argumento Ateu da Não-Basicidade .....	31
--	----

2.1 O argumento (NB) .....	31
2.2 Discussão do argumento (NB).....	33
2.2.1 Premissa (9): prudencialistas ateus Vs. fideístas .....	33
2.2.1.1 Prudencialismo de Clifford .....	34
2.2.1.2 Fideísmo de Pascal .....	38
2.2.2 Premissa (7): ateus Vs. teístas inferencialistas .....	43

2.2.2.1	Argumento da afinação minuciosa.....	44
2.2.2.2	Argumento do mal e Teísmo cético.....	49
2.2.3	Premissas (2) e (3): inferencialismo Vs. não-inferencialismo.....	53
2.2.3.1	Critério do Fundacionalismo Clássico.....	53
2.2.3.2	Critério da Aprovação Universal.....	55
2.2.3.3	Critério Indutivo-Comunitário .....	60
2.2.3.4	Critério Deontológico .....	64
2.2.4	A resposta do inferencialismo moderado ao (NB) .....	67
 <b>PARTE II</b>		
	<b>Garantia como Critério de Basicidade Apropriada.....</b>	<b>71</b>
 CAPÍTULO 3: Implausibilidade do Deontologismo .....		
3.1	A relação entre deontologismo e internismo.....	74
3.2	Internismo deontológico de Chisholm .....	76
3.3	Contraexemplos à suficiência do deontologismo .....	81
3.4	Contraexemplo à necessidade do deontologismo .....	88
3.5	Deontologismo e o problema do voluntarismo doxástico .....	93
 CAPÍTULO 4: Implausibilidade do Coerentismo .....		
4.1	Uma caracterização do coerentismo e do fundacionalismo.....	103
4.2	Contra a suficiência de (C2): coerência sem garantia? .....	111
4.3	Contra a necessidade de (C2): garantia sem coerência? .....	122
 CAPÍTULO 5: Relevância do Evidencialismo .....		
5.1	Evidencialismo: crenças garantidas com evidência.....	130
5.1.1	Noção de Evidência .....	131

5.1.2	Noção de Ter Evidência .....	134
5.1.3	Noção de Suporte ou Ajuste Evidencial .....	136
5.1.4	Relação de Basear .....	143
5.1.5	Razões para adotar (EG).....	147
5.2	Contra a suficiência de (EG): evidência sem garantia? .....	148
5.3	Contra a necessidade de (EG): garantia sem evidência? .....	153
CAPÍTULO 6: Relevância do Fiabilismo.....		159
6.1	O externismo epistémico e os seus argumentos .....	159
6.1.1	Uma caracterização do internismo e do externismo epistémicos.....	160
6.1.2	Primeiro argumento a favor de (GE): sujeitos não sofisticados.....	165
6.1.3	Segundo argumento a favor de (GE): resposta ao desafio cético.....	167
6.1.4	Terceiro argumento a favor de (GE): indicador da verdade .....	174
6.2	Uma caracterização plausível do fiabilismo .....	176
6.2.1	Fiabilismo dos processos.....	177
6.2.2	Dificuldades com a condição (2) de (FC): derrotadores.....	183
6.2.3	Dificuldades com a condição (1) de (FC): problema da generalidade .....	186
6.2.4	Do fiabilismo dos processos ao fiabilismo evidencialista .....	189
6.2.5	Fiabilismo evidencialista e o valor do conhecimento .....	197
6.3	Necessidade da função apropriada.....	199
6.3.1	Insuficiência do fiabilismo dos processos .....	200
6.3.2	Insuficiência do fiabilismo evidencialista .....	204
6.3.3	Fiabilismo evidencialista funcional ou virtuoso .....	206
6.4	Vantagens do fiabilismo evidencialista funcional .....	208
6.4.1	Lidar com o problema da sorte epistémica subjetiva .....	208
6.4.2	Lidar com o problema do novo génio maligno .....	218

CAPÍTULO 7: Defesa de uma Epistemologia das Virtudes.....	229
7.1 Defesa do Fiabilismo Evidencialista Funcional .....	230
7.1.1 Condição da justificação subjetiva .....	231
7.1.1.1 Natureza e tipos de derrotadores .....	232
7.1.1.2 O requisito da ausência de derrotadores .....	238
7.1.2 Condição da justificação objetiva.....	241
7.1.2.1 Uma noção preliminar de função apropriada .....	242
7.1.2.2 Função apropriada etiológica .....	244
7.1.2.3 Função etiológica para os casos epistémicos .....	248
7.1.3 Condição do ambiente favorável .....	253
7.1.3.1 Condição modal da sensibilidade .....	256
7.1.3.2 Condição modal da segurança.....	259
7.2 Objeções e Respostas .....	265
7.2.1 Garantia sem evidência? Contra (1).....	266
7.2.2 Garantia sem função apropriada? Contra (2).....	269
7.2.3 Garantia sem segurança? Contra (3).....	276
7.3 Garantia testemunhal.....	281
7.3.1 Teoria reducionista do testemunho.....	281
7.3.2 Teoria não-reducionista do testemunho.....	284
7.3.3 Teoria híbrida da garantia testemunhal .....	286

### PARTE III

<b>Resposta ao Problema da Basicidade Apropriada da Crença em Deus .....</b>	<b>293</b>
--	------------

CAPÍTULO 8: Implausibilidade do Modelo Não-Inferencialista.....	295
8.1 (MNI) quanto à justificação subjetiva .....	296
8.1.1 Apresentação do modelo (MNI) internista .....	297

8.1.2	Objeção: (MNI) é demasiado permissivo .....	299
8.1.3	Objeção: há muitos derrotadores conhecidos.....	301
8.2	(MNI) quanto à justificação objetiva.....	305
8.2.1	Apresentação do (MNI) externista.....	306
8.2.1.1	Descrição do modelo (MNIE) .....	307
8.2.1.2	Argumento a favor de (MNIE) .....	312
8.2.1.3	Não há objeções de jure viáveis.....	316
8.2.2	Objeções para (MNIE) .....	320
8.2.2.1	Contra (1): teísmo cético.....	320
8.2.2.2	Contra (2): ciências cognitivas da religião.....	325
8.2.2.3	Insuficiência da conclusão.....	331
8.2.2.4	O regresso da Grande Abóbora.....	333
8.2.2.5	Há objeções de jure viáveis.....	338
CAPÍTULO 9: Defesa de um Modelo Inferencialista.....		345
9.1	Implausibilidade do inferencialismo extremo.....	346
9.2	Plausibilidade do inferencialismo moderado.....	349
9.2.1	Analogia com as crenças científicas .....	350
9.2.2	Divisão do trabalho epistémico.....	354
9.2.3	Objeções e respostas .....	359
9.2.4	Que perspectivas para um argumento teísta? .....	362
Conclusão.....		369
Referências Bibliográficas .....		373



# Introdução

O problema central que queremos tratar nesta dissertação é o de saber se a crença em Deus é apropriadamente básica ou, por outras palavras, se a fé em Deus pode ter algum estatuto epistémico positivo de forma não-inferencial. Mas, para se dar uma resposta fundamentada, precisamos primeiro de clarificar bem esse problema e alguns conceitos relacionados. Esse será o principal objetivo da *primeira parte* desta dissertação que é composta por dois capítulos.

No primeiro capítulo vamos clarificar algumas noções fundamentais para se compreender bem o nosso problema central, tal como o conceito de *fé*, a noção de *crença apropriadamente básica*, ou de *estatuto epistémico positivo*. Além disso, encerraremos esse capítulo com uma formulação explícita da nossa tese ou resposta para esse problema central. A essa tese ou resposta designamos de “modelo inferencialista moderado”.

O segundo capítulo visa sobretudo mapear as principais teorias em confronto e analisar o *estado da arte* mais relevante na epistemologia da religião contemporânea. Para isso vamos apresentar o *argumento ateu da não-basicidade* de tal forma que a disputa sobre as suas principais premissas corresponderá a diferentes posições ou teorias sobre a epistemologia da religião. Além disso, esse argumento permitirá ver com mais clareza onde é que o nosso problema central entra em discussão e onde é que o nosso modelo *inferencialista moderado* se enquadra como resposta.

Tal como veremos na primeira parte desta dissertação, apesar de ser plausível a existência de crenças básicas apropriadas, nem todas as crenças básicas são apropriadas. O critério que estamos a utilizar para distinguir crenças básicas apropriadas daquelas que não são apropriadas é o seguinte: uma crença *p* num tempo *t* é *apropriadamente básica* para uma pessoa *S* se, e só se, (i) *p* é uma crença básica ou não-inferencial em *t*

para S e (ii) p tem um relevante estatuto epistémico positivo em t para S. Contudo, em que consiste uma crença p ter um relevante *estatuto epistémico positivo*?

Na *segunda parte* desta dissertação, para fundamentar devidamente uma resposta para esta última questão, vamos analisar várias teorias que tentam explicar o que deve ser acrescentado à crença verdadeira para se ter conhecimento. Utilizaremos a noção de “garantia”, de forma similar a Plantinga, para designar *o que quer que seja* que faz a diferença entre o conhecimento e a mera crença verdadeira. Por isso trataremos das seguintes questões: o que é a garantia? E que níveis de garantia ou estatuto epistémico podemos distinguir? Ou seja, pretendemos desenvolver com pormenor uma *epistemologia normativa* sobre a garantia e dos seus vários graus.

Como resposta, nos capítulos 3 e 4, começaremos por examinar teorias da garantia que nos parecem implausíveis, como o deontologismo e o coerentismo. Após isso, nos capítulos 5 e 6 vamos analisar teorias da garantia, como o evidencialismo e o fiabilismo, que são intuitivamente apelativas e que consideramos relevantes para uma teoria completa da garantia. Por fim, no capítulo 7 defenderemos a teoria da garantia que nos parece mais plausível, uma *epistemologia das virtudes*, que será uma teoria híbrida composta por um “fiabilismo evidencialista funcional”. Com essa teoria distinguimos vários graus relevantes de estatuto epistémico positivo, nomeadamente: (i) justificação subjetiva, (ii) justificação objetiva, e (iii) garantia suficiente para o conhecimento. Portanto, uma crença poderá ser apropriadamente básica quanto a esses graus relevantes de garantia ou de estatuto epistémico positivo.

Após clarificarmos o nosso problema central sobre a basicidade apropriada da crença teísta na primeira parte, e depois de desenvolvemos com pormenor na segunda parte uma *epistemologia normativa* sobre a garantia e os vários graus de estatuto epistémico positivo, na terceira e última parte da nossa dissertação trataremos de uma *epistemologia aplicada* à crença teísta como resposta para o nosso problema central. Ou seja, queremos analisar se a *crença básica teísta* satisfaz ou não aquelas condições da garantia ou, pelo menos, algum dos graus de estatuto epistémico que defendemos na segunda parte.

Essa última parte da presente dissertação será constituída por dois capítulos em que examinamos criticamente várias respostas para o nosso problema central.



Nomeadamente como resposta pode-se formular três modelos principais: (i) o modelo não-inferencialista, (ii) o modelo inferencialista extremo, e (iii) o modelo inferencialista moderado. No capítulo 8 e na primeira parte do capítulo 9 vamos criticar os dois primeiros modelos. Na segunda parte do capítulo 9 procuramos defender que um *modelo inferencialista moderado* constitui a resposta mais plausível para o nosso problema central sobre a basicidade apropriada da crença teísta.

De acordo com esse último modelo, haverá um sentido em que a crença teísta pode ser *apropriadamente básica*: i.e., nas circunstâncias em que os sujeitos recebem de forma não-inferencial essa crença através do testemunho. Mas - de forma a ter um estatuto epistémico relevante - uma tal crença deve estar, por sua vez, de algum modo conectada a uma cadeia testemunhal que tem ultimamente origem em bons argumentos ou inferências teístas disponíveis na comunidade epistémica desses sujeitos. Defendemos, assim, um modelo inferencialista moderado, anti-individualista, e social sobre a epistemologia da crença teísta.

Para além dos capítulos desta dissertação, publicamos vários artigos em revistas nacionais e internacionais de filosofia relacionados com os temas principais a que nos dedicamos neste trabalho. Queremos focar sobretudo o artigo “Is There Room for Justified Beliefs without Evidence? A Critical Assessment of Epistemic Evidentialism” publicado na revista internacional de epistemologia *Logos & Episteme*, e o artigo “Mackie vs Plantinga on the warrant of theistic belief without arguments” publicado na revista internacional de filosofia da religião *Scientia et Fides*. Outros artigos relevantes que escrevemos podem ser consultados nas referências bibliográficas que se encontram no final da presente dissertação.



## PARTE I

### Problema da Basicidade Apropriada da Crença em Deus



## 1

## Clarificação do Problema

Uma grande parte das pessoas no mundo aceita alguma forma de teísmo<sup>1</sup>. Por “teísmo” ou por “crença teísta” estamos a entender a crença de que há um Deus, tal como concebido na tradição central e comum das principais religiões monoteístas (Judaísmo, Cristianismo, e Islamismo), em que Deus é caracterizado como onipotente, onisciente, moralmente perfeito, pessoal, perfeitamente livre, imaterial, eterno, criador e sustentáculo do universo, sendo objeto de culto<sup>2</sup>. Ou seja, essas pessoas têm *fé* no Deus teísta. Mas será essa fé epistemicamente virtuosa ou apropriada? Perguntar se a fé é epistemicamente *virtuosa* ou *apropriada* é o mesmo que perguntar se essa fé em Deus tem algum *estatuto epistémico positivo*, tal como justificação, garantia<sup>3</sup>, ou conhecimento. Assim, o problema que queremos analisar é o de saber se a fé em Deus tem um estatuto epistémico positivo.

Inicialmente pode-se estar inclinado a defender, tal como veremos no próximo capítulo 2, que a fé dessas pessoas tem algum estatuto epistémico positivo, ou é epistemicamente apropriada, só se essas pessoas possuírem algum argumento teísta bem-sucedido, i.e. um bom argumento (não-circular) que conclua que Deus existe ou que provavelmente existe uma tal entidade. Para esse objetivo, ao longo da história, tem havido algumas tentativas, como o argumento ontológico, cosmológico, teleológico,

---

<sup>1</sup> Para se ver a percentagem de pessoas que acreditam no teísmo veja-se *The World Factbook 2013-14*, CIA, em que se estima que 54.8% da população mundial aceita uma das três principais religiões teístas (Judaísmo, Cristianismo, ou Islamismo), 28.8% aceita alguma das outras religiões existentes (como Hinduísmo, Budismo, etc.), e 16.4% da população não está afiliado a qualquer religião.

<sup>2</sup> Para uma caracterização mais pormenorizada da crença teísta veja-se Swinburne (1993; 2004: 93-96) e Plantinga (2008: 1-5).

<sup>3</sup> Com inspiração em Plantinga, a noção de “garantia” é definida por estipulação como o que quer que seja que faz a diferença entre o *conhecimento* e a *mera crença verdadeira*. Veja-se a parte II desta dissertação.

entre outros. No entanto, essas pessoas que acreditam em Deus tipicamente não recorrem a provas ou argumentos para fundamentarem a sua crença como epistemicamente apropriada ou para alegarem que a sua fé tem algum estatuto epistémico positivo. Certamente a maioria dessas pessoas nem sequer ouviu ou conhece esses argumentos teístas, e muitas delas consideram irrelevante toda esta discussão da teologia natural para haver uma conversão religiosa ou para se ter fé em Deus de forma apropriada. Pelo contrário, parece que elas têm fé em Deus de *forma básica* e em circunstâncias de experiências religiosas<sup>4</sup>, ou seja, acreditam em Deus de uma forma não-inferencial, sem recorrerem a provas ou a argumentos.

Ora, isto levanta um problema filosófico importante: será epistemicamente apropriado ou virtuoso ter fé sem provas ou argumentos? Ou, por outras palavras, será a fé em Deus *apropriadamente básica*? É este o problema, designado na literatura filosófica sobre a religião como «problema da epistemologia da crença religiosa», que pretendemos examinar ao longo desta dissertação. Responder a este problema é relevante de forma a averiguar se a fé em Deus, aceite de forma básica, é uma virtude ou um vício epistémico, se tem ou não algum estatuto epistémico positivo. Pois, caso a resposta seja negativa, então parece que o teísmo está em “grandes apuros doxásticos”, tal como avisa Stephen Wykstra (1998: 485), e a maioria dos crentes em Deus estaria a agir de forma contrária às suas virtudes epistémicas<sup>5</sup>. Mas, se a resposta for positiva, então o ateu está seriamente equivocado quando anuncia que o teísmo não tem

---

<sup>4</sup> Aqui ao falarmos de “experiências religiosas” não nos estamos a referir a experiências extraordinárias (tal como testemunhar milagres ou ter experiências místicas); pelo contrário, estamos a focar principalmente as experiências comuns ou quotidianas de fé, tal como as experiências de oração, de leitura de livros sagrados, de participação em cerimónias ou em ritos religiosos, ou de forma mais geral nos sentimento de culpa, de gratidão, de se estar perante adversidades, ou na simples contemplação da beleza da natureza, entre outros, em que as pessoas de fé podem dizer que sentem a presença de Deus ou algo similar.

<sup>5</sup> Ainda que a resposta seja negativa e se conclua que a crença teísta não tem qualquer estatuto epistémico positivo se for acreditada de forma básica *daí não se segue que* a crença teísta aceite de forma básica não possa ter outro tipo de virtudes não-epistémicas, como virtudes pragmáticas, morais, entre outros. Para uma análise de tais virtudes não-epistémicas veja-se Faria (2016a). Todavia, nesta dissertação queremos delimitar o problema da virtude ou vício da fé teísta apenas ao âmbito epistémico.

qualquer estatuto epistémico positivo, sendo um mero vício epistémico<sup>6</sup>. Neste capítulo, para melhor se clarificar este problema, vamos procurar na secção 1.1 pelas condições necessárias e suficientes que definem *fé*, ou, se esta não for suscetível de definição, vamos tentar pelo menos uma sua caracterização razoável. Após isso, na secção 1.2 tentaremos clarificar o que entendemos por crença *básica* e por crença *apropriadamente básica*. Por fim, na secção 1.3 apresentaremos o nosso plano, bem como o enunciado das nossas *respostas* que queremos desenvolver, para o problema de saber se a fé em Deus é apropriadamente básica ou se tal crença tem algum estatuto epistémico positivo de forma não-inferencial.

## 1.1 O que é a Fé em Deus?

A fé é tipicamente considerada como uma atitude central nas práticas religiosas. Mas em que consiste a fé em Deus? Quando no nosso problema falamos de “fé em Deus” a que é que estamos a referir-nos? Esta é uma questão pertinente, pois para determinarmos se é epistemicamente apropriado ou virtuoso ter fé sem provas ou argumentos, ou se a fé em Deus é apropriadamente básica, precisamos primeiro de saber o que é a *fé*. Pois, suponha-se p.e. que fé em Deus não envolve a *crença* na existência de Deus. Aqui o termo “crença” é utilizado, não na sua aceção comum (p.e. como confiança profunda), mas sim como um termo técnico de epistemologia que se refere à atitude que o sujeito tem sempre que ele toma alguma proposição *p* como sendo o caso ou considera *p* como verdadeira<sup>7</sup>. Ora, se a fé não envolve a crença, mas antes atitudes de confiança ou de grande esperança em Deus, tal como alguns

---

<sup>6</sup> Para uma defesa popular do ateísmo e de que a crença teísta é um vício epistémico veja-se, entre outros, Dennett (2006) e Dawkins (2006). Mas para uma defesa filosoficamente mais cuidada veja-se, entre outros, Mackie (1983), Martin (1990), e Tooley (2008).

<sup>7</sup> Por outras palavras, a crença é uma *atitude proposicional* de um sujeito que faz uma representação, verdadeira ou falsa, de alguma coisa. Assim, *S* acreditar *p* envolve *S* ter no seu cérebro ou mente uma representação com o conteúdo *p*. Todavia, há uma outra forma de entender crença não como uma *representação*, mas sim como uma *disposição*. Dessa forma, *S* acreditar *p* envolve *S* ter um estado mental disposicional com respeito a *p*. Para uma análise das diferenças entre representacionistas e disposicionistas, bem como de outras formas de entender a natureza da crença, veja-se Schwitzgebel (2011).

defendem<sup>8</sup>, então mesmo que se conclua que a crença na existência de Deus é inapropriada daí não se segue de forma alguma que a fé em Deus é inapropriada. Todavia, essa conclusão será diferente se for mais plausível entender a fé em Deus como sendo equivalente ou, talvez melhor, implicando a *crença* que Deus existe. Por isso, é relevante analisar a natureza da fé antes de avançarmos para o problema central desta dissertação.

A noção de fé que queremos defender e que usamos ao longo dos próximos capítulos é uma caracterização tradicional que pode ser expressa da seguinte forma<sup>9</sup>:

(F) Um sujeito S tem *fé* em Deus sse (i) S *acredita-em* Deus e (ii) S *acredita-que* Deus existe<sup>10</sup>.

Nesta perspectiva a fé em Deus consiste em ter um estado doxástico de crença que Deus existe, bem como em ter outras atitudes não-doxásticas, tal como a confiança em Deus ou comprometimento com Deus<sup>11</sup>. Assim, embora reconheçamos que a fé teísta envolve mais do que a mera crença, também queremos sublinhar que a fé teísta *inclui* a crença com um conteúdo proposicional específico de que há um Deus com os atributos teístas. Por um lado, começando pela condição (ii) de (F), o *acreditar-que* ou ter a *crença-que* Deus existe consiste em ter uma atitude proposicional, em ter uma opinião ou afirmar-se uma proposição sobre o que existe, nomeadamente que há uma tal pessoa como Deus<sup>12</sup>. Por outro lado, na nossa caracterização de fé também acrescentamos a condição (i), pois a fé em Deus não é apenas uma crença de que uma dada entidade existe, mas envolve igualmente uma atitude de *acreditar-em* Deus. Esse *acreditar-em* é

---

<sup>8</sup> Essa perspectiva é defendida, entre outros, por Audi (1991), Alston (1996a), Pojman (2003), McKaughan (2013), ou Howard-Snyder (2016).

<sup>9</sup> A perspectiva tradicional é defendida desde Agostinho, Tomás de Aquino, Locke, e mais recentemente é advogada por Plantinga (2000), Swinburne (2005a), Dougherty (2014), Mugg (2016), ou Malcolm & Scott (2016), entre outros. A perspectiva anti-tradicional é defendida pelos autores presentes na nota de rodapé anterior.

<sup>10</sup> “sse” é a abreviatura para “se, e somente, se”. Utilizaremos essa abreviatura ao longo desta dissertação.

<sup>11</sup> A argumentação nesta secção seguirá em traços gerais o que defendemos em Faria (2017).

<sup>12</sup> Swinburne (2005a) nota que fé como envolvendo o acreditar-que ou ter uma crença nas proposições relevantes de fé remonta pelo menos aos Padres do Concílio de Trento. Do mesmo modo, Tomás de Aquino concebe a fé religiosa como incluindo, entre outros aspetos, a *crença* de que Deus existe. Para uma defesa dessa ideia veja-se Stump (2003: 439-440).



usado para designar atitudes não-doxásticas que incluem, entre outras, as atitudes de confiança, comprometimento, esperança, afeição para com Deus. Nesse âmbito não-doxástico da fé pode-se incluir para além de um aspeto afetivo, i.e. amar ou louvar a Deus, também uma função executiva ou ativa da vontade na medida em que as pessoas de fé procuram conformar as suas vidas à vontade de Deus (p.e. seguindo os seus mandamentos ou princípios), bem como um aspeto interpessoal ou de relação pessoal com Deus através de atitudes religiosas como a oração, ou ainda um aspeto social ou eclesial que a fé pode ter através de ritos na comunidade de crentes<sup>13</sup>. Assim, nesta caracterização, a fé envolve tanto a crença num determinado conteúdo proposicional como um compromisso de viver à luz disso<sup>14</sup>.

Apesar de considerarmos que o *acreditar-que* Deus existe é uma condição necessária para a fé teísta, não pensamos que essa condição seja suficiente. Isto porque podemos acreditar que alguma coisa é o caso, mas não ter *fé* nela. Por exemplo, podemos ter a crença que no parlamento foram aprovadas determinadas políticas, mas ainda assim não acreditarmos nessas políticas, i.e. não temos confiança ou esperança nelas, ou até as desaprovamos. Ou seja, mesmo que tenhamos a crença que uma dada política existe, podemos não ter fé nessa política. Do mesmo modo, o comprometimento teísta que está incluído na fé em Deus não consiste apenas num assentimento proposicional, pois, dada a mundividência teísta, apesar dos demónios também acreditarem que Deus existe, eles não tinham fé em Deus (cf. Tiago 2, 19). Ou seja, nessa mundividência, embora os demónios tenham a crença de que há um Deus teísta, eles recusam-se a ter atitudes de fé, tal como confiar em Deus, amar a Deus, dedicar-se e dar-se a si próprio a Deus, comprometendo-se fielmente para com ele, submeter-se à vontade de Deus e fazer dos

---

<sup>13</sup> Veja-se o caso da fé cristã que está intimamente relacionada com um compromisso religioso de tipo comunitário, em que a pertença à Igreja e a celebração comunitária através de ritos e liturgia, como p.e. o batismo ou a eucaristia, é um elemento fundamental da fé cristã. Algo similar tipicamente sucede nas diversas manifestações de fé noutras religiões em que as noções de *pertença* e *comunidade* são centrais.

<sup>14</sup> Esta noção de fé é compatível com as várias formas de formação e fundação da fé, tal como a fé ser formada ou fundada através da teologia natural (cf. Swinburne (2004)), através do testemunho (cf. Anscombe (1979), Zagzebski (2012), Dougherty (2014)), através de alguma faculdade inata (cf. Plantinga (1983, 2000)), entre outros.

propósitos de Deus os seus próprios<sup>15</sup>. Assim, para haver fé em Deus é igualmente necessário haver essas atitudes não-doxásticas de comprometimento existencial ou moral com Deus que constitui um guia de ação para as pessoas com fé.

Além disso, o *acreditar-em* Deus, apesar de ser uma condição necessária, não é por si só uma condição suficiente para a fé. Por outras palavras, não se pode pensar a fé em Deus como envolvendo apenas atitudes não-doxásticas de confiança ou comprometimento sem incluir qualquer estado doxástico de crença que Deus existe. Isto porque, por exemplo, parece inconcebível eu ter confiança no meu médico se não tiver também a crença (ainda que implícita ou disposicional) de que há uma pessoa como tal; ou como salienta Dummett (2010: 39-40) “para acreditar numa pessoa no sentido de confiar nessa pessoa, deve-se primeiro acreditar que essa pessoa existe, e segundo que essa pessoa pode ser de confiança para agir de determinadas formas”. Na mesma linha de raciocínio, Plantinga (1983: 18) observa que “não se pode acreditar sensatamente em Deus e louvá-lo pelas montanhas sem acreditar que há uma tal pessoa para ser louvada e que ele é de alguma forma responsável pelas montanhas. Nem se pode confiar em Deus e comprometer-se a si próprio com ele sem acreditar que ele existe”. Ou, mais formalmente, o argumento é o seguinte: um sujeito S não pode ter fé em Deus a não ser que S *acredite-em* Deus, i.e. S é grato a Deus, confia em Deus, e compromete-se com Deus. Todavia, S não pode agradecer, confiar, ou comprometer-se com Deus a não ser que também *acredite-que* Deus existe. Logo, não parece possível S ter fé em Deus sem acreditar ou ter a crença que Deus existe. Deste modo, as atitudes de agradecimento, confiança, ou comprometimento em algo ou em alguém requerem a *crença* de que certas afirmações sobre isso são o caso; ou seja, na natureza da fé não se pode pensar o *acreditar-em* sem o *acreditar-que*<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> A este propósito Plantinga (2000: 244, 291) sustenta que a diferença entre uma pessoa de fé e um demónio reside na orientação da vontade, nomeadamente na função afetiva da vontade (i.e. no amar e odiar, no aprovar ou desaprovar). Plantinga argumenta que embora os demónios acreditem, eles odeiam a Deus. Pelo contrário, a pessoa que tem fé, não acredita apenas, mas encontra aquilo que acredita como atrativo, agradecendo e amando a Deus.

<sup>16</sup> Esta ideia é igualmente reforçada ao observarmos que a fé patente nas principais religiões não é constituída apenas por atitudes de comprometimento ou confiança, mas inclui do mesmo modo um conjunto de proposições, como um credo ou dogma explicitamente formulado, que é acreditado e proferido pelos membros dessa religião.

À luz desta caracterização (F), quando questionamos *se a fé em Deus é apropriadamente básica* o que estamos a questionar é se o aspeto doxástico da fé, o *acreditar-que* ou a crença que Deus existe, pode ser apropriadamente básica. Com isso estamos apenas a tratar de uma questão de epistemologia, e não estamos a avaliar as potenciais virtudes ou vícios pragmáticos ou morais dos aspetos não-doxásticos da fé que constituem o *acreditar-em Deus*. Por isso, quando procuramos determinar se a fé é um vício ou uma virtude epistémica é apenas essa componente doxástica que estamos a avaliar; além disso, a resposta positiva ou negativa a essa questão não deve ser confundida com uma resposta à questão sobre se a atitude não-doxástica de *acreditar-em Deus* é uma virtude ou um vício moral ou pragmático, embora possa haver algum tipo de relação<sup>17</sup>.

Apesar da caracterização de fé que apresentámos em (F) ser para nós intuitivamente plausível, vale a pena analisar algumas objeções principais e procurar dar-lhes uma resposta. O que as duas primeiras objeções têm em comum é o objetivo de se tentar mostrar que a condição (ii) de (F) não é uma condição necessária para haver fé em Deus. Na primeira objeção, desenvolvida por McKaughan (2013), procura-se argumentar que uma caracterização sobre a natureza da fé baseada na crença ou no *acreditar-que* é inadequada uma vez que não consegue lidar com o fenómeno de que a dúvida religiosa pode coexistir com o compromisso religioso. A ideia é que para muitos a fé coexiste com a dúvida, mesmo com dúvidas profundas e, por vezes, ao longo de grandes períodos da vida. Aliás, em muitos relatos teístas, a fé é aparentemente descrita como compatível com os períodos dolorosos de “noite escura da alma” em que as pessoas se sentem completamente abandonadas e inseguras sobre a existência de Deus<sup>18</sup>. Assim, nessas

---

<sup>17</sup> Pode haver alguma relação no sentido em que, se algum argumento moral ou pragmático do tipo de Pascal ou de William James, ou de alguma formulação mais recente como a de Buchak (2012), for bem-sucedido, então as possíveis vantagens do elemento da fé de *acreditar-em* podem compensar uma eventual carência de razões para o elemento de *acreditar-que* Deus existe. Ou, ao invés, se tivermos boas razões para o elemento de *acreditar-que* Deus existe pode de alguma forma motivar a ter também razões para o elemento de *acreditar-em* Deus.

<sup>18</sup> Em várias passagens bíblicas, como no livro dos Salmos (13, 22, 44, e 88), e na biografia de vários santos, como de São João da Cruz ou de Santa Teresa de Lisieux, são descritos casos de pessoas com fé que enfrentam e tentam lidar com esses períodos de ocultação divina.

circunstâncias de dúvida profunda, apesar de parecer que continua a haver fé, aparentemente não há a crença ou um *acreditar-que*.

No entanto, essa objeção não parece muito procedente por duas razões: por um lado, pode-se partir da suposição de que a fé não pode acomodar uma dúvida profunda, e se pensarmos que a dúvida profunda e fé são incompatíveis, então pode-se alegar que aquelas pessoas que estão a experimentar uma dúvida significativa estão simplesmente a experienciar um *lapso de fé*<sup>19</sup>. Por outro lado, pode-se partir da suposição de que a fé é compatível com a dúvida (ou pelo menos com um certo grau de dúvida), e daí argumentar que não há nada na nossa caracterização (F) sobre a natureza da fé que exija que ter fé em Deus implica a certeza ou um grau máximo de crença de que Deus existe. Aliás, é totalmente coerente com a nossa caracterização de fé a possibilidade de haver vários *graus de crença* em que S pode acreditar que Deus existe com mais ou menos firmeza. Por isso, de uma forma ou de outra, a nossa caracterização (F) permite acomodar o fenómeno comum da dúvida.

Uma segunda objeção interessante, desenvolvida sobretudo por Alston (1996a) e mais recentemente por Howard-Snyder (2016), parte da ideia de que a fé é um ato voluntário<sup>20</sup>. Todavia, a crença ou o *acreditar-que* é uma atitude diretamente involuntária<sup>21</sup>. Por isso, a fé em Deus, se é voluntária, não pode ser ou envolver a crença ou o *acreditar-que* Deus existe. A esse propósito, alguns filósofos, tal como Pojman (1986), alegam que a atitude de *acreditar-em* é suficiente para a fé. No entanto, Alston sugere que é necessário algo mais do que o *acreditar-em* Deus. Então, se a crença não é necessária, o que é necessário para a fé? Alston propõe substituir a *crença* pela *aceitação*. Aqui a ideia, inspirada por Cohen (1992), é que a *crença* é uma representação

---

<sup>19</sup> A ideia que a fé é de alguma forma incompatível com a dúvida profunda é pressuposta por Plantinga (2000: 244-252) quando apresenta um modelo epistemicamente possível em que a fé, sendo um dom do Espírito Santo, é um conhecimento firme e certo da benevolência de Deus para conosco. Todavia, mais recentemente Plantinga (2015a: 67) admite que essa noção de fé é meramente ideal ou paradigmática e que nos casos típicos de fé o grau de crença é bem menor do que firmeza e certeza.

<sup>20</sup> Essa ideia pode ser suportada pela observação de que a fé por vezes envolve que o sujeito delibere e *arrisque* comprometer-se e confiar em Deus.

<sup>21</sup> Desenvolvemos um argumento para a conclusão de que não temos controlo voluntário efetivo sobre grande parte das nossas crenças na secção 3.5 do capítulo 3.

ou disposição que não está sob o nosso controlo voluntário direto; mas a *aceitação* é um ato mental que está sob o nosso controlo voluntário direto. Assim, para acomodar o aspeto voluntário da fé, Alston (1996a: 14) alega que “posso acreditar em Deus (confiar na sua providência) enquanto *aceito* que ele existe, em vez de acreditar firmemente nisso”.

Porém, esta segunda objecção também não parece ser bem-sucedida para se rejeitar a condição (ii) de (F). Isto porque, primeiro e tal como salientámos na resposta à objecção anterior, a fé em Deus não implica um “acreditar firmemente” que Deus existe; pois, pode haver graus de crença. Segundo, pode-se admitir com Alston que a crença é formada involuntariamente em resposta à evidência. Porém, ainda assim, e seguindo Swinburne (2005a: 264-268), pode-se sustentar que o aspeto pragmático ou não-doxástico da fé é voluntário, ou seja, o comprometer-se a si mesmo em seguir os ideais religiosos pode envolver uma decisão voluntária. Deste modo, pelo facto da fé incluir um elemento de crença (sob o qual não temos controlo voluntário direto) daí não se segue que a própria fé em Deus é involuntária, pois há ainda um elemento da fé que é voluntário. Portanto, a objecção que apela à voluntariedade da fé para negar a necessidade da crença não é uma estratégia procedente. Além disso, mesmo que seja verdade que a fé deve ser entendida como *aceitação confiante*, seguindo a sugestão de Alston, tal não implica que a fé não envolve crença, pois os casos de aceitação na fé podem ser casos de crença<sup>22</sup>. Por fim, a objecção de Alston prende-se apenas com o facto de não termos controlo voluntário *direto* sobre as nossas crenças; todavia, podemos ter de certa forma controlo voluntário *indireto* sobre algumas das nossas crenças<sup>23</sup> e, talvez, isso basta para assegurar o aspeto voluntário da fé.

Uma outra objecção a (F), ao contrário das anteriores, aceita que a condição (ii) é necessária. Todavia, alega que as condições (i) e (ii) não são conjuntamente suficientes

---

<sup>22</sup> De acordo com Vahid (2009), a *aceitação* de Alston equivale de alguma forma à *crença* ou implica-a, e assim não é uma alternativa adequada à crença para a natureza da fé.

<sup>23</sup> A ideia é que podemos de forma voluntária influenciar indiretamente as nossas crenças a longo prazo, tal como uma pessoa pode exercer uma influência voluntária indireta sobre a condição do seu coração ao fazer regularmente exercício ou uma dieta saudável. Para se aprofundar a distinção entre controlo voluntário *direto* e *indireto* veja-se a secção 3.5 do capítulo 3.

para caracterizar a natureza da fé. Então, o que é preciso acrescentar em (F)? A proposta é adicionar uma outra condição, nomeadamente a condição da (iii) ausência de evidência ou de boas razões para acreditar que Deus existe. Por exemplo, Rosenberg (2013) afirma que “por definição, a fé é a crença na ausência de evidência” e, por isso, é *impossível* a fé em Deus ser racional. Do mesmo modo, Pinker (2006) sugere que a fé é “acreditar em algo sem boas razões para fazê-lo”. Na mesma linha, Dawkins (2006: 347) alega que “a fé é um mal precisamente porque exige que não haja justificação”. Algo similar é partilhado por outros “novos ateus” (tal como Hitchens, Harris, ou Dennett). Em suma, o que se está a alegar é que, por definição, a fé é um vício epistémico<sup>24</sup>.

Contudo, esta objeção não é plausível uma vez que está simplesmente a cometer *petição de princípio*. Isto porque parte logo do pressuposto que necessariamente a fé é epistemicamente defeituosa, apenas por definição. Todavia, essa não é uma caracterização de fé que possa ser neutra e transversal entre os vários teístas, agnósticos, e ateus de forma a haver, entre outros, um debate fecundo sobre questões relacionadas com a fé. Além disso, essa é uma noção de fé que encerra de imediato o problema de determinar se a fé ou crença teísta tem ou pode ter de alguma forma estatuto epistémico positivo, avaliando-se as várias vias argumentativas de resposta a favor e contra tal estatuto epistémico. Mas como o problema de saber se a fé ou a crença teísta é epistemicamente virtuosa ou viciosa surge ainda como um problema supostamente em aberto, não parece adequado partir de uma definição de fé enviesada e parcial em relação a esse problema que não contribui em nada para uma resposta fundamentada. Assim, parece implausível acrescentar a condição (iii) numa definição preliminar da fé.

Além disso, a condição (iii) tem a consequência estranha e implausível de que *não poderá* haver fé naquelas circunstâncias possíveis em que alguém tem p.e. uma boa

---

<sup>24</sup> Esta linha de raciocínio é avançada sobretudo pelos chamados “novos ateus”. Do lado teísta, embora de forma minoritária e criticada pela tradição católica, por vezes também se defendeu uma tese bastante similar pelos fideístas extremos, tal como Tertuliano ou Kierkegaard, que parecem alegar que a fé é epistemicamente irracional, mas ainda assim tem outro tipo de valor (prudencial, moral, etc.). Contudo, tipicamente os “novos ateus” alegam que a fé não tem qualquer valor, sendo um mero *vírus* que deve ser extinto.

razão ou evidência a favor da existência de Deus. Mas um sujeito com uma tal evidência pode ainda assim confiar, comprometer-se, ou ter outras atitudes não-doxásticas para com Deus e, dessa forma, pode ter fé em Deus. Ora, para acomodar essas possíveis situações, numa caracterização razoável da fé a condição (iii) não é apropriada. Dado que estas três objeções principais não parecem procedentes, não temos razões decisivas para abandonar a perspectiva tradicional (F) sobre a natureza da fé.

## 1.2 O que é uma crença *apropriadamente básica*?

Na secção anterior caracterizámos *fé* e alegámos que uma das condições necessárias da fé é ser uma *crença*. Contudo, as crenças podem ser *apropriadamente básicas* e *não-básicas*. Como entender isso? A distinção entre crenças básicas e não-básicas tem a ver com o modo como as crenças são formadas pelo sujeito. Uma crença básica é uma crença que não é baseada ou inferida a partir de outra crença. Por exemplo, suponha-se que um médico está a examinar o estado de um paciente, pressionando diversas zonas do seu corpo; a certa altura o paciente sente uma dor e diz ao médico que lhe dói naquela área. Ora, essa crença do paciente, de que lhe dói numa zona específica, não é inferida de outras crenças que ele tem. Ou seja, a crença é uma resposta imediata não-inferencial à sensação de dor que o paciente está a experimentar.

Por oposição, uma crença não-básica é uma crença que é baseada ou inferida a partir de outra crença. Por exemplo, suponha-se que um sujeito acredita que  $7 \times 23 = 161$ ; mas para chegar a esse resultado primeiro parte das crenças de que  $7 \times 20 = 140$ , que  $7 \times 3 = 21$ , e que  $140 + 21 = 161$ . Ora, nesse caso estamos perante uma crença inferida a partir de outras crenças; por isso, a crença  $7 \times 23 = 161$  desse sujeito é não-básica. À luz destes exemplos, pode-se definir *crença básica* da seguinte forma: uma crença  $p$  num tempo  $t$  é *básica* para uma pessoa  $S$  sse  $p$  em  $t$  é tal que é aceite por  $S$  mas não com base de qualquer argumento; por outras palavras,  $p$  em  $t$  é tal que não resulta de qualquer inferência de outras crenças de  $S$ .

Mas pode haver crenças básicas *apropriadas*? Ou seja, pode haver crenças básicas com estatuto epistémico positivo? Como resposta negativa a essa questão pode-se pensar que uma dada crença é apropriada para um sujeito  $S$  na medida em que ele tem

uma boa razão para a sustentar, sendo essa razão uma outra crença que S tem. Ou seja, S possui uma crença apropriadamente ao baseá-la ou inferi-la de outras crenças que ele tem. Ao sustentar essa ideia advoga-se então que toda a crença apropriada ou com estatuto epistémico positivo deve ser inferencial. Assim, defende-se a seguinte tese inferencialista:

(TI) Uma crença é apropriada só se é baseada ou inferida de outras crenças.

Ora, se esta tese (TI) for verdadeira, então não há crenças *básicas apropriadas*. No entanto, desde Aristóteles (cf. *Segundos Analíticos*, livro I, cap. 2-3), há um argumento forte contra (TI). Esse argumento, conhecido como “o argumento da regressão a favor do fundacionalismo”, começa por realçar que é implausível pensar que uma crença pode ser apropriada em virtude de ser inferida de uma crença inapropriada ou sem qualquer estatuto epistémico positivo<sup>25</sup>. Deste modo, (TI) implica que uma crença é apropriada só se é inferida de uma outra crença apropriada. Mas, dessa forma, para uma crença C ser apropriada deve ser inferida de uma outra crença C\* apropriada, e para C\* ser apropriada deve ser inferida de uma outra crença C\*\* apropriada, e para C\*\* ser apropriada deve igualmente ser inferida de uma outra crença C\*\*\* que seja apropriada, e assim por diante. Com isto, (TI) implica que de forma a uma crença ser apropriada, essa crença deve ser baseada numa cadeia infinita de inferências não repetidas ou, então, deve ser baseada numa cadeia circular de inferências. A primeira hipótese é conhecida como “infinetismo”<sup>26</sup> e a segunda como “coerentismo”.

Mas parece que raciocinar em círculo não torna por si só uma crença em apropriada<sup>27</sup>. Além disso, parece que nenhuma criatura finita é capaz de levar a cabo uma cadeia

---

<sup>25</sup> À perspectiva de que uma crença pode ser apropriada via uma cadeia de inferências que termina numa crença inapropriada ou sem qualquer estatuto epistémico positivo pode-se chamar de “fundações inapropriadas”. Todavia, essa perspectiva parece muito implausível; pois, como pode uma crença sem qualquer estatuto epistémico positivo conferir um tal estatuto a outras crenças?

<sup>26</sup> Apesar de não ser muito popular, o “infinetismo” é defendido por Peter Klein (2014). Para críticas a essa perspectiva veja-se Bergmann (2014).

<sup>27</sup> Isto porque se uma dada crença p é utilizada para suportar outra crença q, então q não pode ela própria ser usada na defesa de p (mesmo que entre q e p haja uma série de passos intermédios). Argumentaremos a favor disso na secção 4.1 do capítulo 4. Outras críticas ao coerentismo serão apresentadas nesse capítulo.



infinita de raciocínio<sup>28</sup>. Portanto, se a tese (TI) é verdadeira, então será impossível haver crenças apropriadas, caindo-se assim num ceticismo radical (tal como defendido por Sexto Empírico em *Hipotiposes Pirrônicas*). Mas dado que não parece impossível que haja crenças apropriadas, i.e. crenças com algum estatuto epistêmico positivo (pelo menos uma grande maioria de epistemólogos aceita isso), segue-se que a tese (TI) é falsa. Além disso, intuitivamente é mais plausível aceitar a negação de (TI) do que aceitar o ceticismo radical. Assim, ao negar-se (TI), conclui-se que pode haver crenças básicas que são apropriadas. Para clarificar, podemos formalizar este argumento do seguinte modo<sup>29</sup>:

- (1) Uma crença pode ser apropriada só se é inferencialmente apropriada.  
[Suposição para a *reductio*, tese (TI)]
- (2) Uma crença pode ser inferencialmente apropriada só se a crença a partir da qual é inferida é uma crença apropriada.
- (3) ∴ Uma crença é apropriada só se é apropriada via raciocínio logicamente circular ou é apropriada via uma cadeia infinita de raciocínio. [De 1 e 2]
- (4) Nenhuma crença pode ser apropriada via raciocínio logicamente circular.
- (5) Nenhuma das nossas crenças é apropriada via uma cadeia infinita de raciocínio.
- (6) ∴ Nenhum das nossas crenças é apropriada. [De 3, 4, e 5 - ceticismo radical]
- (7) Mas, pelo menos, algumas das nossas crenças são apropriadas.
- (8) ∴ Uma crença pode ser apropriada mesmo se não é inferencialmente apropriada; ou seja, pode haver crenças não-inferencialmente apropriadas, i.e., crenças apropriadamente básicas. [De 1, 6, e 7 por redução ao absurdo]

---

<sup>28</sup> Mesmo que alguém seja capaz disso, talvez Deus, uma cadeia infinita de inferências não pode por si só tornar uma crença em apropriada sem que haja alguma crença original e apropriada que transmita estatuto epistêmico positivo ao longo da cadeia; mas se há uma tal crença original e apropriada, sem ser inferida de outras, então já se está a admitir crenças básicas e a negar a tese (TI). Além disso, para nós algumas crenças, tal como a de que *se alguns gatos são animais, alguns animais são gatos*, são de tal forma autoevidentes que é difícil imaginar qualquer proposição adicional que seja considerada como uma boa premissa para sustentar a nossa crença. Assim, algumas das nossas crenças não parecem ser fundamentadas por qualquer inferência, muito menos por uma inferência infinita.

<sup>29</sup> Esta reconstrução do argumento é inspirada em Bergmann (2006: 185-186).

Em suma, se partirmos da suposição que a tese (T1), i.e. a premissa 1, é verdadeira, e se adicionarmos essa tese a um conjunto de premissas {2, 4, 5, 7} bastante plausível, deduz-se uma contradição explícita, tal como se pode ver acima. Mas, como o conjunto de premissas {2, 4, 5, 7} é mais plausível do que a premissa 1, evita-se a inconsistência em questão ao negar-se essa premissa 1 e ao admitir-se que pode haver crenças apropriadamente básicas. Se este argumento for bem-sucedido, tal como pensamos que é, mostra-se que o fundacionalismo é uma perspectiva bastante plausível.

É importante salientar que esta perspectiva fundacionalista é composta por duas teses principais<sup>30</sup>: (i) existem crenças apropriadamente básicas, ou seja, há crenças imediatas ou não-inferenciais com estatuto epistémico positivo; e (ii) todas as crenças não-básicas apropriadas dependem ultimamente, de forma a terem estatuto epistémico positivo, de crenças básicas apropriadas. Deste modo, as nossas crenças apropriadamente básicas são um tipo de “fundação” ou “alicerce” sobre o qual a estrutura das nossas crenças apropriadamente não-básicas se sustentam<sup>31</sup>. No entanto, mais do que argumentar a favor do fundacionalismo, queremos realçar que a discussão sobre o *problema da epistemologia da crença religiosa* tipicamente é empreendida tendo por base o fundacionalismo. Por isso, mesmo quem discorde do fundacionalismo pode ainda assim pressupor as duas teses fundacionalistas para discutir as respostas substantivas a esse problema da crença religiosa.

Contudo, dado o fundacionalismo, apesar de ser plausível a existência de crenças básicas apropriadas (tal como parece ser o caso no exemplo que apresentámos sobre o médico e paciente no início desta secção), nem todas as crenças básicas são *apropriadas*, i.e., nem todas essas crenças formadas de forma direta ou imediata têm algum estatuto epistémico positivo. Por exemplo, suponha-se que um apostador não tem qualquer argumento, razão, ou inferência para a sua crença de que a próxima aposta será

---

<sup>30</sup> Apesar de haver várias versões diferentes de fundacionalismo, tal como veremos no próximo capítulo 2, todas essas versões aceitam essas duas teses. Por causa disso, as várias versões de fundacionalismo desenvolvem dois projetos principais: uma teoria da *basicidade apropriada* (i.e. uma teoria do estatuto epistémico positivo não-inferencial) e uma teoria do *suporte apropriado* (i.e. uma teoria do estatuto epistémico inferencial). O que difere entre as várias versões de fundacionalismo é a forma de conceber o estatuto epistémico positivo.

<sup>31</sup> A esse propósito costuma-se usar a imagem de uma “pirâmide” para ilustrar a tese fundacionalista. Por oposição, usa-se a imagem de uma “jangada” para ilustrar a tese coerentista (cf. Sosa 1980).

vencedora, acreditando nisso simplesmente por causa das suas vãs esperanças, do mero desejo ou capricho que isso aconteça. Neste caso, apesar da crença ser básica, não parece ser apropriadamente básica ou ter qualquer estatuto epistémico positivo. Assim, podemos caracterizar “crença apropriadamente básica” da seguinte forma: uma crença  $p$  num tempo  $t$  é *apropriadamente básica* para uma pessoa  $S$  sse (i)  $p$  é uma crença básica em  $t$  para  $S$  e (ii)  $p$  tem um relevante estatuto epistémico positivo em  $t$  para  $S$ <sup>32</sup>.

Todavia, em que consiste uma crença  $p$  ter estatuto epistémico positivo? Essa é uma questão crucial <sup>33</sup>, que focaremos brevemente na próxima secção 1.3, e desenvolveremos com pormenor uma resposta a essa questão ao longo da parte II desta dissertação. Atendendo ao que defendemos no final do capítulo 6 e no início do capítulo 7, é importante salientar que fazemos a distinção entre três graus relevantes de estatuto epistémico positivo <sup>34</sup>: num nível mais elevado está a *garantia* suficiente para o conhecimento (que inclui uma condição de segurança), num nível intermédio encontra-se a *justificação objetiva* (que tem a ver com a crença resultar de um processo fiável e funcional), e num nível mais elementar está a *justificação subjetiva* (que tem a ver com a crença ajustar-se às evidências do sujeito)<sup>35</sup>. Estes três tipos de propriedades

---

<sup>32</sup> Aqui estamos a seguir a definição de basicidade de Plantinga (cf. 1993a: 70; 2000: 178; 2015: 36).

<sup>33</sup> Esta é uma questão crucial uma vez que as várias respostas a essa questão originarão diferentes versões de fundacionalismo. Por exemplo, será bastante diferente aceitar o estatuto epistémico positivo defendido pelas condições do *fundacionalismo clássico* (que vamos criticar no próximo capítulo 2) ou aceitar o estatuto epistémico positivo defendido por versões mais *moderadas de fundacionalismo*, tal como a versão que defendemos nos próximos capítulos 5, 6, e 7.

<sup>34</sup> Plantinga (2000, 2015a) também faz a distinção entre três tipos de estatuto epistémico positivo, mas essa distinção é ligeiramente diferente da nossa. O nível mais elementar para Plantinga é a justificação deontológica que tem a ver com o ser responsável ou sem culpa ao sustentar uma crença. O nível intermédio prende-se com a função apropriada da racionalidade. E o nível mais elevado é a garantia. Todavia, para Plantinga pode haver garantia sem existir o nível mais básico de estatuto epistémico positivo (i.e. sem haver justificação deontológica). Na nossa distinção preferimos dar destaque à justificação subjetiva em termos evidencialistas em vez da justificação deontológica uma vez que esta última é muito fraca e epistemicamente pouco relevante comparativamente com a primeira. Veja-se a parte II onde desenvolvemos estes pormenores.

<sup>35</sup> Com essa noção, apesar das crenças apropriadamente básicas não serem inferidas de outras crenças, não se segue que elas são infundadas ou que as sustentamos sem qualquer evidência. Tal como argumentaremos, um dos requisitos mínimos para uma crença básica ser *apropriada* é adequar-se à evidência. Veja-se o nosso argumento para isso em Faria (2016a) e nos capítulos 5 e 6.

epistémicas estão relacionados entre si, pois, tal como as entendemos, para se ter garantia é necessário também ter-se justificação objetiva e subjetiva; mas pode-se ter justificação subjetiva sem ter a objetiva e sem ter garantia suficiente para o conhecimento. Assim, podemos ter crenças apropriadamente básicas apenas *com respeito* à justificação subjetiva, mas também podemos ter crenças apropriadamente básicas *com respeito* à justificação objetiva, e *com respeito* à garantia suficiente para o conhecimento. Ora, esta distinção permite-nos refinar melhor o nosso problema; isto porque o que mais especificamente queremos saber é se a fé em Deus ou a crença teísta é ou pode ser apropriadamente básica com respeito a estas três propriedades epistémicas.

### 1.3 Qual é a nossa resposta ao problema?

Tal como tentámos clarificar nas secções anteriores, o problema filosófico central que queremos tratar ao longo desta dissertação é o seguinte:

- (1) Será que a crença em Deus é apropriadamente básica? Ou seja, será que a fé em Deus pode ter algum estatuto epistémico positivo de forma não-inferencial?

Todavia, esta questão (1) pode ser lida, pelo menos, de duas formas:

- (1.1) Será que a crença teísta T de um sujeito S pode ter estatuto epistémico positivo mesmo se S acredita em T de forma básica ou não-inferencial?
- (1.2) Será que a crença teísta T de um sujeito S pode ter estatuto epistémico positivo mesmo se a crença T não tem qualquer inferência apropriada disponível que a suporte?

Assim, quando se está a questionar se a crença em Deus é apropriadamente básica pode-se estar a perguntar duas coisas diferentes: por um lado, na leitura (1.1) a pergunta é se a crença T de S, de forma ter estatuto epistémico positivo, requer que S possua ou não alguma inferência apropriada que suporte T. Aqui a questão é a de saber se o próprio sujeito da crença T deve estar na posse de alguma inferência apropriada, conhecer algum bom argumento, etc., para suportar a sua crença T ou se tal não é necessário para a sua crença ter estatuto epistémico positivo. Neste sentido a

necessidade ou não da posse de alguma inferência apropriada para suportar T é entendida de forma *individualista*.

Por outro lado, na leitura (1.2) a questão é se a crença T de S, de forma a ter estatuto epistémico positivo, requer que haja disponível alguma inferência apropriada ou não que suporte T, independentemente de S estar ou não na posse de tal inferência apropriada. Neste último caso a questão é a de saber p.e. se a *comunidade* epistémica de S, que acredita em T, precisa ou não de possuir um tal suporte apropriado para T que esteja disponível nessa comunidade, mesmo que S acredite em T de forma básica e não possua qualquer inferência ou argumento para T. Ora, vamos procurar dar uma resposta plausível para a questão (1) ao fundamentarmos uma resposta tanto para o problema (1.1) como para o problema (1.2).

Mas para se responder com fundamento a tais problemas precisamos primeiro de fornecer uma resposta para a seguinte questão:

(2) Como é que o estatuto epistémico positivo deve ser entendido? Ou seja, o que é a garantia? E que graus de garantia existem?

A ideia é que para fazermos *epistemologia aplicada*, i.e., para respondermos à questão (1), precisamos primeiro fazer *epistemologia normativa*, i.e, responder à questão (2). Ou seja, é necessário determinar em que consiste o estatuto epistémico positivo para depois podermos determinar se a crença teísta satisfaz ou não as condições do estatuto epistémico positivo que se estabeleceu. Esta estratégia é igualmente utilizada noutras áreas da filosofia, como no caso da ética, em que uma dada *ética normativa* (p.e. consequencialismo, deontologismo, ou contratualismo, etc.) conduz a uma dada *ética aplicada* (p.e. uma posição sobre o aborto, ou sobre a eutanásia, ou sobre o estatuto dos animais, etc.). Assim, a estratégia de resposta que delineamos para o nosso problema filosófico tem duas fases: a primeira consiste em desenvolver uma epistemologia normativa sobre a garantia e os seus vários graus; a segunda fase consiste em examinar se a crença básica teísta satisfaz essas condições da garantia ou pelo menos de algum dos seus graus.

Ao clarificar isso, podemos agora enunciar brevemente as nossas respostas, que iremos desenvolver ao longo dos próximos capítulos, para esses problemas. Para respondermos ao problema (2), ao qual dedicaremos a parte II desta dissertação, iremos

analisar várias teorias da garantia. Começaremos, nos capítulos 3 e 4, por examinar teorias da garantia que nos parecem implausíveis, como o deontologismo e coerentismo. Após isso, nos capítulos 5 e 6 desenvolvemos teorias da garantia, como o evidencialismo e o fiabilismo, que são intuitivamente apelativas e que consideramos relevantes para uma teoria completa da garantia. Por fim, no capítulo 7 defenderemos a teoria da garantia que nos parece mais plausível, integrada numa *epistemologia das virtudes*<sup>36</sup>, que será uma teoria híbrida composta por um “fiabilismo evidencialista funcional”. Ao analisarmos a teoria da garantia que parece mais plausível e a forma como é constituída determinamos simultaneamente vários graus de estatuto epistémico positivo ou de constituição da garantia:

- No grau mais elementar temos a componente subjetiva da garantia, a que chamamos *justificação subjetiva*, e que tem a ver com o facto da crença ser bem-formada a partir da perspetiva do sujeito ou de primeira-pessoa, podendo ser formulada deste modo: uma crença *p* é subjetivamente justificada para *S* sse *p* é uma resposta apropriada à evidência *E* de *S* e *S* não tem derrotadores não-derrotados de *p*.
- No grau intermédio temos a componente objetiva da garantia, a que chamamos *justificação objetiva*, que tem a ver com a crença ser bem-formada a partir de uma perspetiva panorâmica ou de terceira-pessoa, podendo ser formulada deste modo: uma crença *p* é objetivamente justificada para *S* sse *p* resulta em *S* de um processo da forma ‘produzir *p* com base na evidência *E* e num módulo cognitivo apropriadamente funcional de *S*’ que é fiável em condições normais. Por outras palavras, a probabilidade condicional objetiva de *p* ser verdadeira, dada a evidência *E* e a função apropriada de *S*, é alta em condições normais.

---

<sup>36</sup> Quando falamos de “epistemologia das virtudes” não nos estamos a referir a uma teoria epistémica específica, mas sim a uma família de teorias que partilham uma ideia central. De acordo com Greco (1993a: 413-414) a ideia central da epistemologia das virtudes é que, deixando de lado os problemas Gettier, o conhecimento é crença verdadeira que resulta de virtudes cognitivas do sujeito, onde uma “virtude cognitiva” é entendida como uma *habilidade* ou *faculdade cognitiva* que conduz à verdade, evitando crenças falsas, num certo âmbito e em condições relevantes. Ora, quando no nosso “fiabilismo evidencialista funcional” sugerimos que um dos constituintes centrais da garantia é haver faculdades ou módulos cognitivos que funcionam apropriadamente e são fiáveis, estamos comprometidos de alguma forma com essa ideia geral da epistemologia das virtudes. Assim, vamos defender uma “epistemologia das virtudes” apenas no sentido de que a teoria epistémica específica que desenvolvemos se pode classificar nessa categoria geral.

- No grau mais elevado temos a *garantia suficiente para o conhecimento* que, para além de incluir as condições da justificação subjetiva e objetiva, também exige que a crença em questão seja produzida num ambiente epistémico favorável, incluindo para isso uma condição de segurança; deste modo, uma crença *p* é formada num ambiente epistémico favorável sse a crença *p* de *S* é segura, sendo que o sucesso cognitivo *seguro* de *S* é atribuível, parcialmente ou num grau significativo, à manifestação dos seus processos ou módulos cognitivos<sup>37</sup>.

Será essa tese de um “fiabilismo evidencialista funcional”, enquadrada numa epistemologia das virtudes, que vamos procurar defender na parte II. Ora, tendo essa tese em mente, pode-se agora avançar para a parte de *epistemologia aplicada* com respeito à crença teísta, que será desenvolvida com pormenor na parte III, indicando a nossa resposta para o problema (1). Para isso começaremos por apresentar e avaliar os seguintes dois modelos principais sobre a epistemologia da crença religiosa:

- **Modelo não-inferencialista:** composto por uma resposta positiva às questões (1.1) e (1.2). Ou seja, a crença *T* de *S* pode ter estatuto epistémico positivo (i.e. justificação subjetiva, objetiva, e garantia suficiente para o conhecimento) mesmo se *S* não possui qualquer inferência apropriada para suportar *T* e mesmo se não há disponível qualquer inferência apropriada para suportar *T*.
- **Modelo inferencialista extremo:** composto por uma resposta negativa às questões (1.1) e (1.2). Ou seja, a crença *T* de *S* não pode ter estatuto epistémico positivo (i.e. justificação subjetiva, objetiva, ou garantia suficiente para o conhecimento) a não ser que *S* esteja na posse de uma inferência apropriada a favor de *T*, e que haja uma tal inferência apropriada disponível para suportar *T*.

Nos capítulos 8 e 9 da parte III vamos argumentar que esses dois modelos têm sérios problemas e não parecem lidar adequadamente com algumas objeções. Por um lado, o principal problema do modelo inferencialista extremo parece ser exigir que todas as

---

<sup>37</sup> Com esta condição de *segurança* queremos lidar com os casos *tipo Gettier*. Estes casos, tal como veremos no capítulo 7, são contraexemplos às tentativas de análise do conhecimento. Originalmente Gettier (1963) apresentou dois contraexemplos à definição tripartida de conhecimento, em que o conhecimento é composto por três partes: crença, verdade, e justificação. Todavia, depois de Gettier têm surgido muitos outros contraexemplos para outras análises mais sofisticadas de conhecimento. Vamos tentar argumentar que a condição de segurança, na nossa análise da garantia e tal como a concebemos, permite ultrapassar esses contraexemplos.

peçoas que acreditam em T possuam elas próprias e conheçam um bom argumento a favor de T; mas um tal requisito é excessivo - afinal normalmente não se exige isso para uma grande parte de outras crenças. Por exemplo, muitas pessoas comuns ou leigas parecem estar epistemicamente legitimadas a acreditar em átomos ou elétrões, ou em muitas outras crenças científicas (que adquiriram não-inferencialmente via testemunho), e não possuem elas próprias qualquer inferência apropriada, argumento, ou prova direta para essas crenças<sup>38</sup>.

Por outro lado, o principal problema do modelo não-inferencialista parece residir no facto de não exigir qualquer bom argumento ou inferência apropriada a favor de T que possa estar disponível na comunidade epistémica mesmo quando se está perante problemas desafiantes, como o problema da diversidade religiosa ou o problema da “grande abóbora”<sup>39</sup>, ou quando se está perante derrotadores<sup>40</sup>, ou para se *discriminar* entre diferentes crenças religiosas. Além disso, mesmo supondo que Deus existe, não é nada claro que os seres humanos sejam dotados de uma faculdade cognitiva nativa, como um *sensus divinitatis*, que forme com toda a *precisão* a crença teísta de forma apropriadamente básica, tal como se costuma defender neste modelo não-inferencialista. Aqui será relevante analisar a literatura sobre as *ciências cognitivas da religião* que no máximo sugerem um mecanismo natural para um *rudimentar* sentido de algo transcendente ou sobrenatural, mas não para um conhecimento preciso e claro do

---

<sup>38</sup> É possível e bastante provável que grande parte das pessoas nem sequer tenha tempo, disponibilidade, ou até capacidades intelectuais para desenvolver tais inferências apropriadas a favor das suas crenças científicas. Mas não será por causa disso que essas pessoas não poderão possuir essas crenças científicas com estatuto epistémico positivo.

<sup>39</sup> O problema da “grande abóbora” é uma objeção ao modelo não-inferencialista que procura mostrar que crenças estranhas ou bizarras podem ser defendidas de forma similar ao modo como esse modelo defende a crença teísta. Assim, esse modelo tem consequências inaceitáveis. Apresentamos uma nova versão dessa objeção em Faria (2016b) e no capítulo 8.

<sup>40</sup> Um derrotador para uma crença C que eu tenha é outra crença C\* que passo a ter e que é tal que, dado que tenho C\*, não posso continuar racionalmente a ter C. Neste modelo não-inferencialista admite-se que quando um sujeito S adquire um derrotador D para a sua crença T, então para S poder continuar racionalmente a acreditar em T terá de se anular esse D. Por exemplo, suponha-se que S tem consciência de alguma versão do argumento do mal contra T; ora, para S continuar a acreditar em T de forma racional terá de se mostrar que esse argumento não é procedente, apresentando-se p.e. uma defesa do livre-arbítrio ou uma teodiceia (cf. Faria 2016c). No entanto, argumentaremos que nesse caso já não será nada claro que S tenha uma crença básica em T; pelo contrário, a sua crença T parece agora dependente de alguma *inferência*.



teísmo<sup>41</sup>. Por isso, argumentaremos que, mesmo se o teísmo for verdadeiro, são necessárias inferências apropriadas ou bons argumentos a favor de T para *refinar* essas alusões informes do sobrenatural<sup>42</sup>.

Em suma, o que parece errado no modelo não-inferencialista é responder positivamente à questão (1.2) e o que parece errado no modelo inferencialista extremo é responder negativamente à questão (1.1). Mas, apesar desses problemas, há ainda assim algo nesses dois modelos que parece adequado. Nomeadamente o modelo não-inferencialista parece correto quando não exige que a própria pessoa possua sempre e em todas as circunstâncias uma inferência apropriada para a sua crença teísta e, por outro lado, o modelo inferencialista extremo parece correto quando exige que deve haver alguma inferência apropriada para essa crença teísta que esteja disponível na comunidade<sup>43</sup>. Por outras palavras, o que parece intuitivamente correto é uma resposta tendencialmente positiva à questão (1.1) e uma tendencialmente negativa à questão

---

<sup>41</sup> Essa ideia é fundamentada por alguns psicólogos cognitivos da religião, tal como Barrett (2009), Murray (2009), ou Clark & Barrett (2011). Eles propõem que esse “mecanismo natural” para o sobrenatural é uma combinação do mecanismo de detecção de agência, advogado por Guthrie (1993), e de uma habilidade natural humana para entender outras mentes. Para além das razões das ciências cognitivas da religião, também se podem apresentar razões teológicas para se duvidar de um *sensus divinitatis* que forme crenças básicas teístas específicas e claras (cf. Craig & Moreland 2003: 168).

<sup>42</sup> Examinaremos todos esses problemas nos capítulos 8 e 9.

<sup>43</sup> Como objeção rápida poder-se-ia dizer algo como o seguinte: “Sinto uma dor e, assim, acredito que tenho uma dor. Há alguma inferência apropriada disponível na comunidade para a minha crença? Diria que não e que, ainda assim, a minha crença tem um estatuto epistémico positivo”. No entanto, esta objeção não acerta no alvo, uma vez que o *inferencialismo moderado* que estamos a defender não sustenta que *todas* as crenças precisam de uma inferência apropriada disponível na comunidade de modo a terem estatuto epistémico positivo. A tese é muito mais fraca: só afirma que *algumas* crenças precisam de tal inferência disponível.

Então qual é o *critério*? Pensamos que é simples: de forma geral, se houver algum *módulo cognitivo* no sujeito que produza funcional e fiavelmente, como resposta à evidência, uma crença apropriadamente básica em p, então tal crença p não precisa de tal inferência disponível. É precisamente o que ocorre com o exemplo da “dor”. Pelo contrário, *se não houver* algum módulo cognitivo nativo no sujeito que produza dessa forma fiável e funcional uma crença apropriadamente básica em p, então tal crença precisa de tal inferência disponível de forma a que p tenha estatuto epistémico positivo. E aqui estamos a pensar sobretudo em crenças *científicas* ou *religiosas*, mas não nas crenças perceptivas ou mais sensoriais. Ou seja, vamos argumentar, na subsecção 8.2.2.2 do capítulo 8, que não existe qualquer módulo cognitivo nos seres humanos que produza de forma apropriadamente básica uma *crença específica no teísmo*; por isso, essa crença tem um estatuto epistémico positivo significativo só se há uma tal boa inferência disponível da teologia natural a favor da existência do Deus teísta.

(1.2). Para fundamentar essa intuição desenvolvemos e defendemos na segunda parte do capítulo 9 um outro modelo para a epistemologia da crença religiosa:

- **Modelo inferencialista moderado:** composto por uma resposta positiva à questão (1.1) e uma resposta parcialmente negativa à questão (1.2)<sup>44</sup>. Ou seja, a crença T de S pode ter estatuto epistémico positivo (i.e. justificação subjetiva, objetiva, e garantia suficiente para o conhecimento) mesmo se S não possui qualquer inferência apropriada para suportar T; contudo, na comunidade epistémica de S terá de haver alguma inferência apropriada disponível para suportar T de forma a que essa crença seja suscetível de ter justificação objetiva e garantia.

Este modelo é *inferencialista* porque exige que haja de alguma forma inferência apropriada disponível para suportar a crença T. Mas esse modelo é igualmente *moderado* uma vez que não exige que todos os sujeitos que acreditam em T possuam eles próprios ou conheçam essa inferência apropriada. Assim, a crença T de S pode ter justificação objetiva ou garantia, *não porque* S tem alguma inferência apropriada a favor de T, mas porque determinadas pessoas, p.e. especialistas, na sua comunidade epistémica e religiosa possuem uma tal inferência apropriada ou bons argumentos a favor de T e, além disso, a crença de S está apropriadamente conectada a uma cadeia testemunhal que tem origem em tais especialistas. Assim, resiste-se à consequência contraintuitiva de que todas as pessoas que acreditam em T devem estudar cuidadosamente todas as provas da existência ou inexistência de Deus.

Segundo Wykstra (1998), podemos fazer uma analogia com a crença em eletrões: grande parte das pessoas acredita em eletrões de forma básica ou não-inferencial uma vez que a maioria delas não baseia essa crença numa inferência apropriada ou num bom argumento. Pelo contrário, essa crença é simplesmente recebida por testemunho (dos professores, cientistas, etc.) e tipicamente as crenças que formamos via testemunho, pelo menos em contextos mais familiares, são básicas ou não-inferenciais<sup>45</sup>. Mas,

---

<sup>44</sup> A resposta à questão (1.2) é *parcialmente negativa* uma vez que não se aplica a todos os graus de estatuto epistémico positivo; nomeadamente a resposta só será negativa quando estivermos a falar de *justificação objetiva* e de *garantia suficiente para o conhecimento*. Todavia, a resposta será positiva quanto à *justificação subjetiva*.

<sup>45</sup> Desenvolveremos brevemente uma perspetiva da *epistemologia do testemunho* à luz da nossa teoria da garantia no capítulo 7 (na subsecção final 7.3.3). Mas, para já, vale a pena referir que na nossa epistemologia do

mesmo embora o crente comum em eletrões não precise de possuir uma inferência apropriada para tal crença, essa crença necessita ainda assim nalgum sentido de uma inferência apropriada para ter estatuto epistémico positivo, bem como a cadeia testemunhal para essa crença deve conectar as pessoas em geral àqueles especialistas que possuem inferências apropriadas para eletrões. Contudo, se tais especialistas não tivessem de facto uma tal inferência apropriada ou prova, então a crença em eletrões não teria justificação objetiva ou garantia<sup>46</sup>. Assim, num sentido *individual* cada uma das pessoas comuns que acredita em eletrões não precisa de conhecer qualquer inferência apropriada de forma a poderem ter uma crença com estatuto epistémico positivo; todavia, uma inferência apropriada para tal crença deve estar disponível de alguma forma na *comunidade* epistémica de tais sujeitos.

De forma similar, neste modelo *inferencialista moderado* sustenta-se que não é necessário que todos aqueles que acreditam em T possuam eles próprios alguma inferência apropriada ou um bom argumento a favor de T; assim, a crença T para os leigos comuns pode ter estatuto epistémico positivo de forma básica ou não-inferencial. Porém, a crença T terá esse estatuto epistémico positivo (nomeadamente justificação objetiva e garantia) só se a comunidade epistémica teísta possuir inferências apropriadas ou bons argumentos a favor de T. Por isso, para a crença T ser epistemicamente apropriada, o trabalho em teologia natural é inevitável.

---

testemunho o grau e o tipo de *evidência* que se exige para se aceitar o testemunho em questão *variará de contexto para contexto*. Por exemplo, num contexto *mais familiar* algum tipo elementar de evidência não-inferencial e não-doxástica, tal como a experiência, parecer, ou a impressão de confiança, é suficiente para se aceitar o testemunho. Por isso, em tais circunstâncias forma-se crenças via testemunhal de forma básica ou não-inferencial. Todavia, noutros contextos, como numa investigação policial, requer-se um nível mais sofisticado de evidência, entendidas como inferências indutivas, para se aceitar um dado testemunho.

<sup>46</sup> Dada a forma como entendemos a *justificação subjetiva*, é possível que os crentes em eletrões possuam justificação subjetiva mesmo na ausência de uma inferência apropriada ou prova a favor de eletrões; todavia, nessa situação não se pode atribuir justificação objetiva ou garantia. Algo similar sucede com respeito à crença teísta.



## 2

## Argumento Ateu da Não-Basicidade

Ainda como introdução ao problema da epistemologia da crença religiosa, e para fazer um breve *estado da arte* sobre as posições em confronto que respondem a este problema, é útil examinar o argumento ateu da não-basicidade, doravante argumento (NB), e as várias possíveis objeções a esse argumento. Essa análise permitirá ver com mais clareza qual é a nossa principal tese nesta dissertação. Assim, na secção 2.1 fazemos uma explícita formulação do argumento (NB) e na secção 2.2 discutimos cada uma das premissas desse argumento.

### 2.1 O argumento (NB)

O argumento (NB) tem como conclusão final a ideia de que a crença em Deus não é prudencial nem epistemicamente virtuosa ou apropriada. Se esta conclusão for verdadeira, então o teísmo está, ao utilizar as palavras de Wykstra (1998: 485), em “grandes apuros doxásticos” e os crentes estariam a agir de forma contrária às virtudes epistémicas, morais e prudenciais. Mas, para além dessa conclusão, há conclusões intermédias, como a de que a crença em Deus não é *epistemicamente* apropriada; a conclusão de que se fosse epistemicamente apropriada para um sujeito, então esse sujeito teria de *possuir boas inferências* para tal crença; e, ainda mais relevante para os nossos propósitos, a conclusão de que a crença em Deus *não é apropriadamente básica*. Este argumento (NB) pode ser formulado deste modo:

- (1) Uma crença *p* é epistemicamente apropriada para *S* sse *p* é uma crença apropriadamente básica (i.e. é suficientemente suportada não-inferencialmente) ou *p* é uma crença apropriadamente não-básica (i.e. é suficientemente suportada inferencialmente) para *S*. [Fundacionalismo]

- (2)  $p$  é apropriadamente básica (ou é suficientemente suportada não-inferencialmente) para  $S$  sse (i)  $p$  é aceite por  $S$  de forma básica e (ii)  $p$  satisfaz algum dos critérios de basicidade  $C$ .
- (3) A crença de que Deus existe não satisfaz qualquer dos critérios de basicidade  $C$ .
- (4)  $\therefore$  A crença que Deus existe não é apropriadamente básica (ou suficientemente suportada não-inferencialmente) para  $S$ . [De 2 e 3]
- (5)  $\therefore$  A crença que Deus existe é epistemicamente apropriada para  $S$  só se tal crença for apropriadamente não-básica ou suficientemente suportada inferencialmente por  $S$ . [De 1 e 4]
- (6)  $p$  é uma crença apropriadamente não-básica (ou é suficientemente suportada inferencialmente) para  $S$  sse  $p$  é suficientemente suportada dedutiva, indutiva, ou abductivamente pelas crenças apropriadas (básicas ou não-básicas) de  $S$ .
- (7) A crença que Deus existe não é suficientemente suportada dedutivamente, indutivamente ou abductivamente por  $S$ .
- (8)  $\therefore$  A crença que Deus existe não é epistemicamente apropriada para  $S$ . [De 5, 6 e 7]
- (9) Se a crença que Deus existe não é epistemicamente apropriada para  $S$ , então também não é moral ou prudencialmente apropriada para  $S$ .
- (10)  $\therefore$  Não é moral ou prudencialmente apropriado  $S$  acreditar que Deus existe. [De 8 e 9]

O argumento (NB) é um exemplo de uma objeção *de jure*, em que se conclui que não é apropriado acreditar em Deus quer seja de um ponto de vista epistémico, moral, ou prudencial. Isto é diferente de uma objeção *de facto*, em que se conclui simplesmente que Deus não existe<sup>1</sup>. Deste modo, quem defender este argumento não precisa de provar que Deus não existe; pode meramente dizer algo como “quer Deus exista quer não exista, a crença em Deus é inapropriada e viciosa para os crentes (caso eles não acreditem com base de um bom argumento a favor do teísmo)”. Mas será que este argumento constitui uma boa objeção *de jure* à crença teísta? Será a crença teísta uma

---

<sup>1</sup> A distinção entre objeções *de jure* e *de facto* foi traçada por Plantinga (2000).

crença inapropriada e sem qualquer virtude? A premissa (1) enuncia apenas a tese fundacionalista e, tal como já salientámos na secção 1.2 do capítulo anterior, as teorias em disputa que visam responder ao problema em questão não colocam em causa essa tese. Assim, vamos partir da suposição que a premissa (1) é verdadeira. No entanto, todas as restantes premissas do argumento são seriamente disputadas. Por isso, vamos examinar na próxima secção a fundamentação para as premissas principais deste argumento, bem com as várias críticas que se podem fazer a essas premissas.

## 2.2 Discussão do argumento (NB)

A discussão do argumento (NB) permite-nos mapear as principais teorias em confronto e analisar o *estado da arte* mais relevante na epistemologia da religião contemporânea. Começaremos na subsecção 2.2.1 com a discussão da premissa (9) que nos permite fazer uma distinção básica entre racionalidade epistémica e prudencial. Veremos que nessa premissa só se está a colocar em causa a racionalidade de tipo prudencial da crença teísta. O prudencialismo ateu e o fideísmo são as posições em confronto para ilustrar a disputa nessa premissa. Na subsecção 2.2.2 analisaremos as posições em confronto para a premissa (7), com o debate entre teístas e ateus inferencialistas. Como exemplo de inferencialismo teísta discutiremos o argumento da afinação minuciosa e para ilustrar o inferencialismo ateu examinaremos o argumento probabilístico do mal. Por fim, e de forma mais relevante para o nosso problema central acerca da racionalidade da crença em Deus sem argumentos, as subsecções 2.2.3 e 2.2.4 serão sobre as premissas (2) e (4). Aí discutiremos vários *critérios da basicidade apropriada* e as consequências para a adequação epistémica do teísmo na ausência de bons argumentos. Essa discussão final permitirá clarificar melhor qual é a tese que defendemos para o nosso problema central e de que forma está relacionada com o argumento (NB).

### 2.2.1 Premissa (9): prudencialistas ateus Vs. fideístas

Antes de discutir a premissa (9) é preciso fazer uma clarificação básica entre *racionalidade epistémica* e *racionalidade prudencial*. Por um lado, entendemos a racionalidade epistémica ou a adequação epistémica como sendo conducente à verdade.

De uma forma geral, é a propriedade (que nesta dissertação designamos como *garantia*) que é necessária e, quando adicionada à crença verdadeira, é suficiente (ou pelo menos próxima de ser suficiente) para o conhecimento. Por outro lado, entendemos a racionalidade prudencial como sendo o tipo de racionalidade não-epistémica que justifica crenças que são práticas ou que ajudam o sujeito de alguma forma. Assim, este tipo de racionalidade, ainda que não seja conducente à verdade, é conducente a benefícios práticos<sup>2</sup>. O que os defensores da premissa (9) vão argumentar é que, no caso da crença em Deus, a racionalidade epistémica está de alguma forma conectada à racionalidade prudencial; por isso, se não temos a primeira, então também não temos a segunda. Todavia, os críticos da premissa (9) irão colocar em causa essa conexão e sustentam que podemos ter a segunda sem ter a primeira.

#### 2.2.1.1 Prudencialismo de Clifford

Na premissa (9) advoga-se que se a crença que Deus existe não é epistemicamente apropriada para o crente, então não é apropriado ou virtuoso que ele tenha essa crença de um ponto de vista moral ou prudencial. Mas porquê? Com inspiração em Clifford (2010), uma razão pode ser a seguinte: uma crença sem qualquer adequação epistémica é uma crença sem qualquer evidência suficiente. Todavia, acreditar em algo sem *evidência suficiente* parece moral e prudencialmente inapropriado ou não virtuoso, uma vez que pode levar a ações nocivas para os outros e pode criar maus hábitos mentais. Mas, em primeiro lugar, é preciso fazer uma clarificação: o que conta como *evidência suficiente*? Clifford não é nada claro sobre isso. Mas, seguindo a interpretação de van Inwagen (1998: 40) e Jordan (2006: 44), tal parece consistir sobretudo em evidência que conseguiria persuadir qualquer pessoa razoável que é capaz de a compreender e avaliar. Portanto, a evidência que estamos a considerar tem apenas a ver com *evidência proposicional* que pode ser *publicamente examinada*<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Iremos aprofundar esta distinção entre racionalidade epistémica e prudencial no final do capítulo 5.

<sup>3</sup> Um sujeito S tem evidência proposicional suficiente para acreditar numa crença p só se S suporta p por argumentos ou com base de outras proposições. Veja-se a subsecção 5.1.1 onde analisamos esta noção de evidência e apresentamos algumas objeções.



Para ilustrar que a ausência de tal evidência suficiente pode causar efeitos nocivos sobre as pessoas, Clifford (2010: 97-98) imagina uma situação em que o dono de um navio negligencia a evidência e opta por acreditar sem qualquer evidência suficiente que o seu navio está em bom estado, quando na realidade não estava em condições de navegar; por conseguinte ordenou que o navio poderia fazer a viagem, no entanto o navio naufragou e todos pereceram. Portanto, a ausência de evidência pode ter consequências adversas. Contudo, mesmo que a crença seja inócua e não conduza a ações lesivas numa dada circunstância<sup>4</sup>, acreditar sem evidência cria maus hábitos mentais uma vez que enfraquece o hábito de exigir evidência ou provas a favor das nossas crenças. Com isso, fica-se refém da “credulidade”, ou seja, perde-se o hábito de testar as coisas e de as investigar.

Assim, com base em Clifford pode-se sustentar que só é apropriado acreditar (num sentido epistêmico, moral, e prudencial) naquilo para o qual temos evidência suficiente. Todavia, pode-se argumentar que não se tem evidência suficiente a favor da existência de Deus (p.e., seguindo a caracterização de *evidência suficiente* de Clifford, talvez seja plausível dizer que nenhum dos argumentos da teologia natural é suficientemente bom para convencer aquelas pessoas racionais que são capazes de avaliá-los adequadamente). Portanto, não é epistêmica, moral, e prudencialmente apropriado ou virtuoso acreditar que Deus existe<sup>5</sup>. Ou de uma forma mais geral, como Clifford (2010: 108) alega, “é sempre incorreto, em todo o lado, para qualquer pessoa, acreditar seja no que for com base em evidências insuficientes” (designa-se isto por “princípio de Clifford”).

Será este raciocínio plausível? Para responder negativamente salientamos os seguintes problemas<sup>6</sup>: em primeiro lugar, e como iremos desenvolver melhor na

---

<sup>4</sup> Isso é o que acontece perante crenças insignificantes ou triviais, como p.e. crença de que o nosso planeta apenas possui um satélite natural.

<sup>5</sup> Aqui o argumento está a favorecer a posição ateuista. Todavia, é argumentável que não se tem igualmente evidência suficiente a favor da inexistência de Deus; por isso, o mais apropriado seria a posição agnóstica de suspensão do juízo em relação à crença em Deus.

<sup>6</sup> É importante referir que a nossa crítica não será ao *evidencialismo epistêmico*, pois defendemos precisamente essa teoria no capítulo 5. Pelo contrário, objeção que apresentamos será sobretudo à concepção de evidência

subsecção 5.1.3 do capítulo 5, a concepção de *evidência* sugerida implicitamente por Clifford é completamente implausível e tem consequências absurdas. Isto porque se entendermos *evidência suficiente* meramente como evidência publicamente acessível que consegue convencer qualquer pessoa racional capaz de a entender e avaliar, então ninguém teria evidência suficiente para a maior parte das coisas em que acredita, seja de âmbito filosófico, político, ou até histórico e científico. Em qualquer desses âmbitos temos especialistas igualmente inteligentes ou competentes, mas na maior parte das vezes não conseguem apresentar evidência capaz de persuadir os seus pares ou de convencer todas as pessoas razoáveis. Deste modo, esta concepção de evidência tem a consequência absurda de que grande parte das crenças que possuímos, e não apenas as do âmbito religioso, e que parecem intuitivamente apropriadas (de um ponto de vista moral ou prudencial), afinal não seriam apropriadas nem virtuosas. Para não se cair neste problema, van Inwagen (1998: 30) sugere que podemos ter alguma evidência que não é comunicável, tal como intuições ou *insights* pessoais e, dessa forma, não somos capazes de convencer todos. Todavia, se tal é o caso, então já não temos motivos para sustentar que a crença em Deus não é moral nem prudencialmente apropriada.

Mais rigorosamente, e com inspiração em van Inwagen (1998), pode-se argumentar que a posição de Clifford cai no seguinte dilema: a evidência suficiente requerida para uma dada crença ou (i) é apenas evidência pública que consegue persuadir qualquer pessoa racional que seja capaz de a avaliar apropriadamente ou (ii) inclui outras coisas, como *intuições* ou *insights* pessoais, na evidência disponível. Por um lado, se (i) for o caso, então praticamente ninguém cumpriria o princípio de Clifford com respeito à maioria das nossas crenças (nomeadamente de âmbito filosófico e político) e seria absurdo, por isso, criticar a crença religiosa por ser a única a não cumprir tal princípio. Por outro lado, se (ii) for o caso e se for adotada uma concepção mais moderada de evidência, tal como fazemos na subsecção 5.1.1 do capítulo 5, então não parece haver boas razões para pensar que a crença em Deus não possa ser moral ou prudencialmente apropriada (p.e. muitos crentes podem ter *intuições* ou *insights* pessoais a favor dessa

---

demasiado restritiva de Clifford, bem como ao evidencialismo aplicado a todos os casos de âmbito moral e prudencial, ou seja, ao evidencialismo moral ou prudencial.

crença de tal forma que acreditar desse modo conduz a benefícios práticos). Portanto, de uma forma ou de outra, o raciocínio de Clifford não parece plausível ao ser usado para criticar a racionalidade prudencial da crença religiosa.

Em segundo lugar, parece que o critério de racionalidade ou virtude prudencial sustentado por Clifford é demasiado exigente, pois é possível que existam casos em que é moralmente ou prudencialmente racional acreditar em algo mesmo que se tenha pouca ou nenhuma evidência, em que tal evidência é entendida até num sentido mais moderado similar a (ii). Para ilustrar isso, considere-se o seguinte contraexemplo: uma pessoa tem uma doença grave de que poucas pessoas recuperam, não possuindo qualquer evidência a favor da sua recuperação e até tendo boas evidências contra isso. Mas esta pessoa não está disposta a ceder à sua doença. Ela tem a certeza de que vai ser uma das sortudas e a confiança ajuda-a: aqueles que são otimistas tendem a melhorar um pouco, ainda que, infelizmente, a maior parte deles não recupere<sup>7</sup>. Pelo princípio de Clifford diríamos que é errado para esse paciente acreditar que vai recuperar. No entanto, essa avaliação parece muito implausível. Pois, se o otimismo ajuda a pessoa a enfrentar melhor a doença (mesmo que isso vá contra as evidências), é difícil encontrar algo de moral ou prudencialmente errado para tal pessoa ser otimista. Assim, mesmo que a crença desse paciente não seja epistemicamente apropriada, pode ainda assim ser uma crença apropriada ou virtuosa do ponto de vista moral ou prudencial.

Mas, com respeito à crença em Deus, haverá casos similares a esse? Será que uma pessoa pode ter uma crença religiosa que não seja epistemicamente apropriada e, apesar disso, pode ser moral ou prudencialmente apropriado ou virtuoso ter essa crença? Os *fideístas*, tal como Pascal, James, Kierkegaard, ou Wittgenstein, procuram dar uma resposta positiva. A favor desta tese talvez o argumento mais discutido seja a *aposta de Pascal*. De acordo com Pascal, se a evidência ou as razões epistémicas a favor da existência de Deus não são conclusivas, pode-se pensar em razões prudenciais que requerem a crença em Deus ao contrário da crença ateuista ou agnóstica.

---

<sup>7</sup> Este contraexemplo foi baseado em Feldman (2003: 43). Com este exemplo parece plausível alegar, ao contrário de Clifford, que por vezes acreditar com base em evidências insuficiente, ou até contra a evidência, constitui um bem prudencial.

## 2.2.1.2 Fideísmo de Pascal

Pascal tenta dar aos ateus e agnósticos, que atribuem uma probabilidade baixa à existência de Deus, razões prudenciais para se acreditar em Deus. Para isso, argumenta que um agente que segue a sua estratégia maximiza a sua utilidade esperada<sup>8</sup>. Ora, tal utilidade esperada que um agente tem para a sua crença em Deus é *infinita*, uma vez que a utilidade de acreditar em Deus, dada a suposição que Deus existe, é infinita, e a utilidade de acreditar em Deus, sob a suposição que Deus não existe, é alguma quantidade finita. Pelo contrário, a utilidade esperada de não se acreditar em Deus é meramente *finita*, uma vez que apenas os crentes irão maximizar a possibilidade de uma *vida eterna*, numa perfeita felicidade com Deus e com os outros, sem fim; além disso, ao ser crente há mais probabilidade de se estar consciente do amor de Deus, de ajudar os outros a alcançar a salvação, entre outros. Pelo contrário, o descrente não irá maximizar tais resultados. Por isso, o agente prudencialmente racional, que pretende maximizar a utilidade esperada, acreditará em Deus. De um modo mais formal, o argumento é o seguinte<sup>9</sup>:

- (i) Ou Deus existe ou Deus não existe, e S acredita em Deus (aposta na sua existência) ou S não acredita em Deus; sendo que a utilidade resultante de cada uma destas possibilidades é a seguinte, onde  $f_1$ ,  $f_2$  e  $f_3$  são valores de utilidade finitos que não precisam de ser especificados:

	Deus existe	Deus não existe
S acredita em Deus	$\infty$	$f_1$
S não acredita em Deus	$f_2$	$f_3$

- (ii) A racionalidade prudencial requer que a probabilidade que S atribui à existência de Deus seja  $> 0$ . [Mesmo que existam fortes evidências contra a

---

<sup>8</sup> Calcula-se a utilidade esperada de um ato  $\phi$  ao (I) multiplicar a utilidade e a probabilidade de cada resultado associado com  $\phi$ , ao (II) subtrair os custos respetivos, e (III) ao somar o total. Este cálculo está associado a decisões sob risco.

<sup>9</sup> A formulação que estamos a seguir é similar à de Hájek (2015). Nos últimos anos tem havido alguma disputa acerca da validade deste argumento quando se recorre a utilidades infinitas ( $\infty$ ); mas, Hájek (2003, 2012) propõe várias estratégias alternativas: substituir  $\infty$  por algum valor de utilidade infinito não-padronizado, tal como  $\omega$  no sistema de números surreais de Conway, ou substituir  $\infty$  por algum valor finito enorme, etc. De qualquer forma, aqui vamos partir da suposição que não há um problema sério na validade do argumento (tal como sustenta Monton (2011)) ou, então, que há estratégias que resolvem facilmente esse problema (tal como propõe Hájek).

existência de Deus, S está prudencialmente justificado a atribuir p.e. a probabilidade de 0.00001 à existência de Deus].

- (iii) A racionalidade prudencial requer que S realize o ato com a máxima utilidade esperada (caso houver).
- (iv) Sendo  $p$  a probabilidade que Deus existe, a utilidade esperada UE, dado (i) e (ii), de S acreditar em Deus e de S não acreditar em Deus é a seguinte<sup>10</sup>:

$$(a) \text{ UE(S acredita em Deus)} = (\infty \times p) + (f_1 \times (1 - p)) = \infty$$

$$(b) \text{ UE(S não acredita em Deus)} = (f_2 \times p) + (f_3 \times (1 - p)) = f_4$$

- (v)  $\therefore$  Uma vez que  $\infty > f_4$ , o ato com a máxima utilidade esperada é S acreditar em Deus. [De iv]
- (vi)  $\therefore$  A racionalidade prudencial requer que S acredite em Deus. [De iii e v]

Se a conclusão (vi) for verdadeira, então a premissa (9) e a conclusão (10) do argumento (NB) serão falsas. Mas será que o argumento prudencial de Pascal é procedente? Pensamos que existem boas razões para duvidar da força deste argumento. Começando pela premissa (i) pode-se questionar a tabela em consideração de duas formas: por um lado, seguindo a teoria do *teísmo cético* (que constitui uma das respostas mais prometedoras para o problema do mal)<sup>11</sup>, vale a pena questionar sobre como se pode saber que a recompensa é  $\infty$  quando Deus existe e S acredita em Deus. Talvez Deus tenha uma razão também para recompensar todos com  $\infty$ , mesmo quem não acredita em Deus, tal como é sustentado pela teoria teológica do universalismo da salvação (para uma defesa dessa teoria veja-se Talbott (2004)). Pode-se questionar igualmente se Deus beneficia de igual forma com  $\infty$  os crentes que têm fé *apenas* por interesse mesquinho da recompensa e aqueles crentes que têm fé de forma desinteressada ou honesta. A tabela formulada por Pascal não permite dar conta destas subtilezas.

Por outro lado, a tabela em consideração apenas considera o Deus teísta, mas por que razão não se considera igualmente muitas outras hipóteses, como algum Deus

---

<sup>10</sup> O resultado da utilidade esperada de S não acreditar em Deus caso a doutrina do inferno eterno seja verdadeira será diferente; assim, em vez do cálculo (b) teríamos o seguinte: (b')  $\text{UE(S não acredita em Deus)} = (-\infty \times p) + (f_3 \times (1 - p)) = -\infty$ . No entanto, quer essa doutrina seja verdadeira ou falsa não terá consequências para a conclusão final.

<sup>11</sup> Discutiremos a teoria do *teísmo cético* na próxima subsecção 2.2.2.2.

deísta (que p.e. não dava qualquer recompensa mas que poderia castigar infinitamente os teístas), ou um Deus malévolos (que só dava recompensa infinita aos maus ou aos descrentes)<sup>12</sup> ? Com esta objeção dos *vários deuses* sustenta-se que a tabela apresentada por Pascal é muito incompleta uma vez que não considera outras possíveis hipóteses de divindade e os seus respetivos valores de utilidade; todavia, caso se considere essas várias hipóteses, já não será nada óbvio que a máxima utilidade esperada seja acreditar no Deus teísta<sup>13</sup>.

Quanto à premissa (ii), alguns ateus argumentam, como o caso de Michael Martin (2010), que a existência do Deus teísta é de alguma forma conceptualmente impossível. Este tipo de argumentação visa fundamentar que um dos atributos divinos é em si incoerente ou que a combinação de atributos é inconsistente<sup>14</sup>. Ora, se tais argumentos forem bem-sucedidos, então a probabilidade da existência de Deus é zero, isto é,  $p = 0$ .

---

<sup>12</sup> Esta hipótese de um Deus malévolos é levantada e defendida por Law (2010) e por Martin (1990: 232-234). Como tentativa de objeção a esta hipótese veja-se Ward (2015).

<sup>13</sup> Como resposta, Jordan (2006: 78) sublinha que essa objeção está a pressupor o seguinte princípio: “para qualquer proposição  $p$ ,  $\Diamond p \rightarrow \Pr(p) > 0$ ”. Ou seja, a possibilidade lógica é suficiente para uma atribuição de uma probabilidade positiva. No entanto, Jordan procura sustentar que esse princípio é falso. Pois, considere-se uma proposição como “os seres humanos não existem”; enquanto tal proposição é possível (uma vez que há mundos possíveis que não contêm seres humanos), seria absurdo para qualquer ser humano razoável atribuir um valor  $> 0$  a tal proposição. Todavia, mesmo que o princípio em consideração seja falso, temos dúvidas que isso altere a força da objeção dos vários deuses. Isto porque caso o defensor do argumento de Pascal parta da suposição que o Deus teísta tem probabilidade  $> 0$ , então também terá de admitir uma probabilidade  $> 0$  (por mais pequena que seja) para versões ligeiramente diferentes desse Deus, como o caso de um Deus onipotente e criador mas que seja indiferente à criação (como o deísmo), ou um Deus onipotente e onisciente mas que seja moralmente perverso, e que possam dar recompensas ou punições infinitas. Pelo menos tal defensor fica com o ónus de provar que tais hipóteses divinas têm uma probabilidade igual a zero e que o teísmo tem uma probabilidade maior.

<sup>14</sup> Morriston (2001) ilustra um tipo de argumento desses em que se pretende estabelecer a inconsistência entre onipotência e perfeição moral: (I) Há um Deus que é simultaneamente onipotente e moralmente perfeito (suposição para a redução ao absurdo). (II) Um ser onipotente pode fazer qualquer coisa que seja logicamente possível. (III) Ter a propriedade de ser moralmente perfeito implica ser impecável (ou ser incapaz de proceder de forma moralmente errada) e, por isso, há coisas que um ser moralmente perfeito não pode fazer, como assassinar, mentir, quebrar promessas, entre outros. (IV)  $\therefore$  Há um Deus que simultaneamente pode fazer tudo o que é logicamente possível e simultaneamente não pode fazer tudo o que é logicamente possível (de I, II e III). (V)  $\therefore$  Não há um Deus que é simultaneamente onipotente e moralmente perfeito (de I e IV).

Mas, assim, os cálculos da utilidade esperada de se acreditar em Deus e não acreditar em Deus serão ambos finitos e sem diferença relevante; ou seja,

$$(a) \text{ UE}(S \text{ acredita em Deus}) = (\infty \times 0) + (f_1 \times (1 - 0)) = f_1$$

$$(b) \text{ UE}(S \text{ não acredita em Deus}) = (f_2 \times 0) + (f_3 \times (1 - 0)) = f_3$$

Ora, como nada nesses cálculos implica que  $f_1 > f_3$ , então não se segue que S tem um requisito prudencial para acreditar em Deus. Por isso, para se defender a aposta de Pascal será necessário primeiro mostrar-se que tais argumentos, que alegam que o conceito de Deus é logicamente inconsistente, não são plausíveis e que a probabilidade de Deus existir é maior que zero<sup>15</sup>.

Em relação à premissa (iii) plausivelmente há situações em que a racionalidade prudencial não exige que se realize o ato com a maior utilidade esperada. Uma dessas situações é ilustrada pelo *paradoxo de S. Petersburgo*, no qual temos um jogo de cara ou coroa com uma simples regra: lançar repetidamente a moeda até sair *coroa* (que é quando o jogo acaba). O número total de lançamentos,  $n$ , determinará o prémio, que será igual a  $2^n$ €. Deste modo, se a coroa surge no primeiro lançamento, o prémio é  $2^1$ € = 2€. Por sua vez, se a coroa aparecer pela primeira vez no terceiro lançamento, então o prémio é  $2^3$ € = 8€, e assim sucessivamente. Mas quanto pagaria um jogador para participar? Para isso precisamos de calcular a utilidade esperada de tal jogo (J), porque um apostador racional participaria nesse jogo apenas se o preço da participação fosse menor do que o valor esperado. O cálculo é o seguinte<sup>16</sup>:

$$\text{UE}(J) = \left(\frac{1}{2} \times 2\right) + \left(\frac{1}{4} \times 4\right) + \left(\frac{1}{8} \times 8\right) + \dots = \infty$$

---

<sup>15</sup> Como resposta ao argumento presente na nota de rodapé anterior, pode-se pelo menos pensar em duas estratégias. A primeira consiste em substituir os atributos problemáticos, como faz Peter Geach (1973), que sustenta que o Deus teísta não é “omnipotente” (que significa habilidade para fazer tudo), mas sim “todo poderoso” (que significa o poder de Deus sobre todas as coisas). Outra estratégia consiste em redefinir os próprios atributos; por exemplo, Murray e Rea (2008) defendem que o atributo da onipotência inclui só tanto poder quanto um ser moralmente perfeito possa ter.

<sup>16</sup> Este cálculo tem em conta o seguinte elemento: a probabilidade de uma continuidade de  $n$  lançamentos é de 1 dividido por  $2^n$ ; assim, p.e. a probabilidade de se chegar ao terceiro lançamento é de  $\frac{1}{8}$ . Além disso, o valor esperado de cada lançamento é a multiplicação do seu prémio pela sua probabilidade e o valor esperado do jogo UE(J) é a soma do valor esperado de todos esses lançamentos. Uma vez que o número de lançamentos consecutivos pode continuar infinitamente, e o valor esperado de cada lançamento é 1€, a soma de UE(J) é um infinito número de €.

Dado que a utilidade esperada desse jogo é  $\infty$ , o jogador deve aceitar *qualquer* preço finito para participar neste jogo, pois isso será menor do que os ganhos esperados. Deste modo, o apostador racional iria jogar não importa quão grande fosse o preço finito de entrada. Todavia, alguns preços finitos são tão altos que agentes racionais e prudentiais não estariam dispostos a pagar, mesmo que esse fosse o curso de ação que maximiza a utilidade esperada<sup>17</sup>.

Para terminar a discussão do argumento de Pascal vale a pena considerar ainda duas objeções de carácter mais geral: a primeira tem a ver com um aspeto moral de que uma devoção religiosa baseada num *mero cálculo* de custos e benefícios parece meramente interesseira e egoísta e, como tal, seria moralmente repugnante e aviltante para a relação com Deus (se ele existir). A este propósito, William James (2010: 143) nota que “sentimos que uma fé (...) adotada voluntariamente depois de um cálculo tão mecânico careceria de alma interior da realidade da fé; e se estivéssemos nós próprios no lugar da divindade, provavelmente teríamos um prazer especial em impedir a crenças deste calibre o acesso à recompensa infinita”<sup>18</sup>. Um outro problema tem a ver com o facto de no argumento de Pascal se pressupor que se pode simplesmente decidir passar a acreditar em Deus (dado os benefícios práticos) de uma forma direta ou efetiva. Todavia, tal como vamos argumentar na secção 3.5 do capítulo 3, se não há um controlo voluntário direto ou efetivo sobre as nossas atitudes doxásticas, então não se pode simplesmente decidir acreditar ou desacreditar em Deus de forma direta<sup>19</sup>.

Mas, ainda que as várias versões do argumento de Pascal não sejam procedentes, para negar a premissa (9) do argumento (NB) não é preciso ter um raciocínio com uma

---

<sup>17</sup> Para mais pormenores sobre esta objeção veja-se Hájek (2012). Sobre a discussão do *paradoxo de S. Petersburg* veja-se Martin (2013).

<sup>18</sup> Para superar esta crítica, James formulou a sua própria versão de um argumento prudencial a favor da existência de Deus, que em vez de estar dependente de um cálculo, está sobretudo relacionado com a ideia de que qualquer hipótese que faça parte de uma *opção genuína*, e que seja intelectualmente indecidível, pode ser acreditada mesmo na ausência de evidência suficiente. Analisamos brevemente o argumento de James no final do capítulo 5.

<sup>19</sup> Apesar disso, pode-se argumentar que, na medida em que há algum *controlo indireto* ou influência sobre o que acreditamos, é possível de certa forma termos algum controlo indireto sobre as nossas atitudes doxásticas em relação à crença em Deus. Pascal parece ter consciência disso ao sustentar que p.e. a participação em cerimónias religiosas pode levar indiretamente à crença em Deus. Todavia, tal como salientamos na secção 3.5, parece que tal controlo indireto não é sistemático nem fiável.



conclusão tão forte como (vi) em que a racionalidade prudencial *exige* que todos acreditem em Deus. Para negar (9) basta apenas sustentar que em algumas circunstâncias e para determinadas pessoas é prudencialmente *permissível* acreditar no Deus teísta. Mas que circunstâncias são essas? Podem ser situações em que a pessoa ao acreditar em Deus tem mais esperança para enfrentar as adversidades da sua vida, ou para viver com mais otimismo, ou para ser benéfico para a comunidade, entre outros<sup>20</sup>. Claro que só isso não tem qualquer valor epistêmico<sup>21</sup>, mas se tiver benefícios práticos para a pessoa em questão e para os outros, então pode ser nessas circunstâncias e para tais pessoas prudencialmente apropriado ou virtuoso acreditar em Deus e, dessa forma, a conclusão (10) de (NB) é falsa.

### 2.2.2 Premissa (7): ateus Vs. teístas inferencialistas

Tanto os inferencialistas ateus como os inferencialistas teístas concordam com o argumento (NB) até ao passo (6). Ou seja, ambos concordam que a crença em Deus será epistemicamente apropriada na medida em que haja um bom argumento a favor da existência de Deus. Mas o que é um *bom argumento* a favor do teísmo? Aqui seguimos um critério moderado, proposto por Davis (1997: 4-5), de que um bom argumento a favor ou contra a existência de Deus, para além de ser dedutiva, indutiva, ou abduktivamente *válido*, terá de possuir premissas (geralmente conhecidas como) mais razoáveis ou plausíveis do que a sua negação, bem como ser tendencialmente capaz de resistir a várias objeções. Com esse critério um argumento teísta ou ateu poderá ser bom ainda que não se consiga mostrar que as suas premissas são de facto verdadeiras.

Contudo, a partir da premissa (7) começa a disputa: os *inferencialistas ateus* acham que não há qualquer argumento bom ou plausível a favor do teísmo e, além disso,

---

<sup>20</sup> Para indícios empíricos de que a crença em Deus parece ser condutiva ao bem-estar humano e a benefícios prudenciais veja-se Koenig, King, e Carson (2012).

<sup>21</sup> Contudo, se a teoria da “incursão pragmática” na epistemologia for plausível, pode-se sustentar que tais benefícios pragmáticos têm consequências para o valor epistêmico. Por exemplo, Benton (forthcoming) sustenta que, dado esses ou outros benefícios práticos do teísmo e dado que os riscos práticos são baixos (caso se esteja errado sobre o teísmo), para se ter justificação ou conhecimento em relação à crença em Deus não se exigem *padrões epistêmicos* altos. No entanto, há também fortes objeções contra essa teoria da incursão pragmática, como as apresentadas por Roeber (2016).

sustentam que há bons argumentos que põem em causa o teísmo. Pelo contrário, os *inferencialistas teístas* procuram negar isso ao tentarem construir bons argumentos teístas e ao criticarem os argumentos ateus que negam a existência de Deus.

### 2.2.2.1 Argumento da afinação minuciosa

Os inferencialistas teístas para defenderem a sua tese podem utilizar vários argumentos, como sustentar que o naturalismo ou ateísmo é uma posição autoderrotante mas não o teísmo, tal como fazemos em Faria (2015a, 2015b). Todavia, tradicionalmente os argumentos dos inferencialistas teístas incluem argumentos do tipo cosmológico, moral, ontológico, teleológico, ou ainda de outro tipo, a favor da existência de Deus. Um desses argumentos de tipo teleológico que tem sido muito discutido nos últimos anos é o argumento da *afinação minuciosa*<sup>22</sup>. Ora, com o desenvolvimento da física cosmológica, o universo é visto como altamente estruturado com parâmetros precisamente definidos, tal como<sup>23</sup>:

Parâmetro	Valor atual
Mp (massa do próton)	938.28 MeV
Mn (massa do neutrão)	939.57 MeV
c (velocidade da luz)	$2.99792458 \times 10^8 \text{ m}^1\text{s}^{-1}$
G (constante gravitacional newtoniana)	$6.6742 \times 10^{-11} \text{ m}^3\text{kg}^{-1}\text{s}^{-2}$

Olhando para esses valores muito precisos dos parâmetros, alguns físicos questionam como seria o universo caso os valores tivessem sido ligeiramente diferentes. A resposta foi que o universo não seria o tipo de lugar no qual a vida poderia emergir. Assim, alguns físicos começaram a descrever esses parâmetros como *minuciosamente afinados* para a vida<sup>24</sup>. Assim na nova versão do argumento do teleológico ou do desígnio (cf. Collins (2009)) partimos dos seguintes dados ou evidência:

---

<sup>22</sup> Também há versões contemporâneas dos outros tipos de argumentos. Por exemplo, para uma avaliação crítica das versões mais recentes do argumento ontológico, que faz recurso à lógica modal, veja-se Faria (2016d).

<sup>23</sup> Para a explicação desses parâmetros veja-se, entre outros, Manson (2009), Collins (2009).

<sup>24</sup> A esse propósito Collins (1999) observa que se a explosão inicial do *big bang* diferisse em força por tão pouco quanto uma parte em  $10^{60}$ , o universo ou teria colapsado sobre si mesmo, ou teria expandido muito rapidamente não permitindo que as estrelas se formassem. Além disso, se a força nuclear forte, a força que liga prótons e neutrões

(*E*) As constantes físicas estão minuciosamente afinadas para a existência de vida.

Tendo em conta *E*, temos as seguintes hipóteses:

(*H1*) **Designer**: a afinação minuciosa do universo deve-se a um *designer* sobrenatural: a um Deus.

(*H2*) **Acaso**: a afinação minuciosa do universo é fruto do acaso.

Com base nestas informações, podemos dizer com plausibilidade que se o universo fosse resultado de *H2*, seria surpreendente ele ter as características *E*<sup>25</sup>. Pelo contrário, se o universo fosse o resultado de *H1*, não seria surpreendente ele ter as características *E*<sup>26</sup>. Se representarmos o *ser surpreendente* como uma probabilidade condicional baixa, podemos dizer que a probabilidade do universo exibir as características *E*, dado que resultou de *H2*, é baixa. Contudo, a probabilidade do universo exibir as características *E*, dado que resultou de *H1*, não é baixa. Por isso, é mais provável que o universo tenha constantes minuciosamente afinadas para a vida se houver um designer do que se for fruto do acaso, ou seja,  $Pr(E|H1) > Pr(E|H2)$ <sup>27</sup>. Mas para se concluir que *E* suporta a hipótese *H1* em vez da *H2* precisamos de mais um passo no argumento, o *princípio da verosimilhança*, tal como sugere Collins (1999, 2009) e Sober (2005):

(PV) Uma observação *O* suporta ou confirma a hipótese *C1* em vez da hipótese *C2* se  $Pr(O|C1) > Pr(O|C2)$ .

Ou seja, se uma dada observação ou evidência é mais provável de se verificar caso uma hipótese for verdadeira em vez da hipótese alternativa, então a observação ou

---

juntos num átomo, bem como se gravidade e a força eletromagnética fosse ligeiramente mais forte ou mais fraca, a vida seria impossível.

<sup>25</sup> Aqui pode-se fazer a seguinte analogia (cf. Collins (1999: 78)): tal como seria surpreendente que uma seta atirada ao acaso acertasse no círculo central de um alvo, assim também se o universo for um mero fruto do acaso, seria bastante surpreendente estar precisamente afinado para a vida. Para outros argumentos a favor dessa ideia veja-se Collins (1999: apêndice).

<sup>26</sup> Isto porque se partimos da suposição que a vida (bem como vida racional ou consciente) é algo bom, então não será surpreendente que um designer sobrenatural, tendo os atributos tradicionais do teísmo (como a onipotência e a suma bondade), tenha criado um universo minuciosamente afinado para a vida.

<sup>27</sup> 'Pr(...|\_\_\_)' é uma abreviatura para 'a probabilidade condicional de ... dado \_\_\_'.

evidência em consideração suporta ou confirma a primeira hipótese<sup>28</sup>. Aplicando ao argumento em consideração, ao comparar-se  $Pr(E|H1)$  com  $Pr(E|H2)$ , se a primeira for maior do que a segunda, então, de acordo com PV, a evidência  $E$  confirma a hipótese  $H1$  em vez de  $H2$ . Ora, com estes dados podemos formular o argumento da afinação minuciosa, tal como se segue:

- (i)  $Pr(E|H1) > Pr(E|H2)$ .
- (ii) Se  $Pr(E|H1) > Pr(E|H2)$ , então  $E$  confirma  $H1$  em detrimento da hipótese rival  $H2$ . [Instância de PV]
- (iii)  $\therefore E$  confirma  $H1$  em detrimento da alternativa. [De i e ii]

Se a evidência da afinação minuciosa do universo suporta  $H1$  em vez de  $H2$ , então isso serve de alguma forma de razão contra a premissa (7) do argumento (NB), uma vez que parece haver um argumento plausível para a hipótese de Deus<sup>29</sup>. Este argumento da afinação minuciosa é válido e as premissas têm bastante apelo intuitivo. Para resistir a este argumento o inferencialista ateu terá de mostrar que alguma dessas premissas é falsa. Para isso uma estratégia bastante recorrente faz notar que  $H1$  e  $H2$  não são as únicas possíveis hipóteses para a evidência  $E$ ; nomeadamente há a seguinte terceira hipótese:

(H3) **Multiverso**: existem muitos universos distintos: muitos domínios do espaço-tempo que divergem entre si em virtude de terem constantes físicas ou leis naturais diferentes.

Assim entre os vários universos, acabará por surgir *por acaso* um universo em que as constantes assumem os valores *corretos* para a existência de vida. Admitida esta pluralidade de universos, a afinação minuciosa não será surpreendente. Deste modo,  $Pr(E|H2\&H3)$  não será baixa, sendo plausível dizer que  $Pr(E|H1) \approx Pr(E|H2\&H3)$ .

---

<sup>28</sup> Além disso, o grau em que a evidência conta a favor de uma hipótese sobre outra é proporcional ao grau em que essa evidência é mais provável dada uma hipótese do que a outra.

<sup>29</sup> É importante notar, como Collins (2009: 207-208), que mesmo que a conclusão (iii) seja verdadeira, daí não se segue por si só que, considerando todas as coisas,  $H1$  é provavelmente verdadeira. Para se mostrar isso, ter-se-ia de avaliar a probabilidade epistémica anterior da hipótese  $H1$ . Ainda assim, a conclusão (iii) é significativa uma vez que a evidência  $E$  que temos *suporta* um designer sobrenatural (um Deus) em vez do mero acaso.

Então, por que razão havemos de preferir a  $H1$  em vez de  $H3$  (ou da conjunção de  $H2$  com  $H3$ )?

Como resposta pode-se argumentar que  $H3$  não é a hipótese preferível uma vez que parece surgir na discussão de forma meramente *ad hoc* para salvar o ateísmo<sup>30</sup>. Todavia, mesmo que não seja completamente *ad hoc*, com  $H3$  não se salva o ateísmo, pois, partindo da suposição que  $Pr(E|H1) \approx Pr(E|H2\&H3)$ , o máximo que se pode concluir é uma disjunção: a evidência  $E$  ou suporta a hipótese do designer sobrenatural ou suporta a hipótese do multiverso, em que qualquer uma das disjuntas tem uma probabilidade semelhante de ser verdadeira. Mas essa conclusão está comprometida com uma posição agnóstica e não ateísta<sup>31</sup>.

Contudo, para se defender o teísmo, pode-se pensar em razões para se preferir a hipótese  $H1$  em vez de  $H3$ . Para isso, seguindo Collins (2009: 256-258), vale a pena começar por notar que a hipótese  $H3$  pode ser entendida de uma forma *restrita* (que postula alguma restrição sobre os universos que existem) ou de uma forma *não-restrita*. Por um lado, a versão restrita é a versão mais discutida e plausível de  $H3$  em que se sustenta que a multidão de universos variados é gerada por algum *processo físico* (que se pode chamar de “gerador de multiverso”)<sup>32</sup>. No entanto, esta hipótese enfrenta algumas dificuldades, como a seguinte: se há algum mecanismo para gerar múltiplos universos, esse mecanismo teria de ser ele próprio minuciosamente afinado de forma a ser capaz de gerar universos viáveis. Um tal gerador de universos teria de possuir características que o tornam capaz de produzir um tal número de universos viáveis com diferentes forças e constantes. Mas, então, esse gerador de universos teria de ser

---

<sup>30</sup> A hipótese  $H3$  parece *ad hoc* uma vez que viola a seguinte regra geral (cf. Collins (1999: 81)): *tudo sendo igual, devemos preferir as hipóteses para a qual temos evidência independente ou que são uma extrapolação natural do que já sabemos*. É difícil ver como  $H3$  poderia ser considerada uma extrapolação do que observamos. Pelo contrário, a favor de  $H1$  pode-se argumentar que as pessoas frequentemente têm alguma evidência experiencial para a existência de Deus (como experiências religiosas) e, por isso, essa hipótese não seria *ad hoc*.

<sup>31</sup> Para uma defesa de que o argumento da afinação minuciosa conduz a uma *posição agnóstica* veja-se van Inwagen (2009: 202) e Galvão (2010).

<sup>32</sup> Para essa versão restrita foram propostos vários modelos, tal como o modelo de oscilações infinitas do *big bang*, ou o modelo de que os diversos universos são gerados através de buracos negros (cf. Smolin (1997)), ou o modelo mais defendido baseado na cosmologia inflacionária em conjugação com a teoria das supercordas (cf. Greene (1999)).

também minuciosamente afinado para esse propósito e, por isso, o problema de se explicar a afinação minuciosa é novamente levantado (embora num outro nível)<sup>33</sup>.

Por outro lado, a versão não-restrita de  $H3$  (e menos popular) é a hipótese de que todos os mundos possíveis existem (como uma região do espaço-tempo) paralelo ao nosso, tal como defendido por David Lewis (1986) e Max Tegmark (1998), sendo tais mundos completamente isolados do nosso e não havendo relações espaço-temporais ou causais entre mundos. Além disso, tais mundos ou universos são pensados a existir por si próprios sem serem gerados por qualquer processo físico. Mas o problema (cf. Schlesinger (1984)) desta versão de  $H3$ , para além de ser totalmente especulativa e de não poder ter suporte científico (dado que se pressupõe que tais mundos são inacessíveis), é o de não permitir explicar o caráter altamente ordenado do nosso universo como um todo e a sua baixa entropia inicial<sup>34</sup>.

Ainda que a objeção do multiverso não tenha força suficiente para derrotar o argumento, tal como consideramos, pensamos que há uma limitação significativa neste argumento da afinação minuciosa. Isto porque deixa ainda *em aberto a questão* sobre se o designer ou criador do universo é ou não o Deus teísta. Com o argumento em consideração sabemos pouco sobre a natureza do designer: será que a afinação minuciosa do universo se deve apenas a um Deus ou é um trabalho colaborativo de vários deuses? Talvez o designer em questão tenha poder suficiente para criar um universo favorável à vida, mas será onipotente, onisciente, ou moralmente perfeito?

---

<sup>33</sup> É importante notar que com essa objeção não se está a criticar em si a noção restrita de multiverso; o que se está a criticar é a conjunção de  $H2$  &  $H3$  ou a ideia de que  $H3$  não precisa de qualquer designer. Todavia, tal como sugere Collins (2007), os teístas devem estar abertos à possibilidade de que um designer sobrenatural, como o Deus teísta, tenha criado o nosso universo ao estabelecer um mecanismo “gerador de multiverso”; por isso, o teísmo é compatível com a hipótese do multiverso.

<sup>34</sup> Collins (2009: 259-262) argumenta que essa versão não-restrita de  $H3$  cai no seguinte dilema: ou enfraquece todos os raciocínios científicos e afirmações comuns de improbabilidade, ou falha completamente na tentativa de enfraquecer o argumento da afinação minuciosa. Para críticas ao realismo modal de Lewis veja-se a objeção de inspiração kripkiana que apresentámos em Faria (2014: 116-117). Para além da evidência  $E$ , há outras evidências significativas para se preferir  $H1$  em vez de  $H3$  baseado nas descobertas da física e cosmologia, tal como o extraordinário grau de beleza, elegância, harmonia, e engenho exibidas pelas leis básicas da física (cf. Weinberg (1992: cap. 6)). Ora, tal evidência faz sentido se o universo é o resultado de  $H1$ . No entanto, sob as hipóteses  $H2$  ou  $H3$  não há razão para se esperar que as leis fundamentais sejam elegantes ou belas.

O argumento da afinação minuciosa por si só não consegue responder a estes desafios. Todavia, talvez se consiga algum progresso se o argumento em questão fizer parte de um *argumento cumulativo* a favor do teísmo. A ideia é que a aglomeração de vários argumentos plausíveis para a mesma proposição  $p$  oferece a  $p$  uma maior probabilidade comparativamente com apenas um argumento a favor de  $p$ . Por exemplo, essa é a estratégia utilizada por Swinburne (2004) para defender a adequação epistémica do teísmo<sup>35</sup>.

#### 2.2.2.2 Argumento do mal e Teísmo cético

No entanto, o inferencialista ateu tem igualmente à sua disposição vários argumentos para fundamentar a premissa (7) do argumento (NB), tal como o argumento da inconsistência dos atributos divinos, o argumento da ocultação divina, ou o famoso argumento do mal. Este último tem várias versões, como a *versão lógica* que analisámos em Faria (2016c). Porém, a versão mais prometedora do argumento do mal é a *versão probabilística*. Aliás, o inferencialista ateu pode construir o seu argumento exatamente com a mesma estrutura do anterior argumento da afinação minuciosa. Para desenvolver uma versão probabilística do argumento do mal, William Rowe (1979) baseia-se em exemplos de sofrimento intenso, em seres humanos ou animais, que aparentemente não servem qualquer propósito benéfico<sup>36</sup>. Assim, tais casos seriam exemplos de *males gratuitos*. Por exemplo:

Suponha-se que “um corço fica horivelmente queimado durante um incêndio provocado pela descarga de um raio, sofrendo terrivelmente durante cinco dias

---

<sup>35</sup> Um argumento cumulativo a favor do teísmo pode ter a seguinte forma: primeiro consideram-se proposições de alguns factos  $f$  alegadamente conhecidos sobre o mundo (tais como: o universo tem parâmetros que são minuciosamente afinados para a vida, a existência de um universo complexo, a vida consciente existe neste universo, alguns desses seres conscientes são agentes morais, alguns desses agentes morais têm experiências religiosas). Em segundo lugar, argumenta-se que o conjunto  $f$  é mais expectável ou menos surpreendente se a hipótese teísta  $h$  for verdadeira do que falsa, ou seja,  $Pr(f|h) > Pr(f|\sim h)$  e, por isso, dado PV,  $f$  confirma  $h$  em vez de  $\sim h$ . Swinburne formula um argumento cumulativo mais completo, com base no teorema de Bayes, para concluir que  $Pr(h|f) > 0.5$ .

<sup>36</sup> Aqui podemos fazer uma distinção entre mal *justificado* e mal *não justificado*. O primeiro é o mal que não pode ser impedido sem dessa forma se perder algum bem maior ou sem se permitir algum mal igualmente mau ou pior. Pelo contrário, o segundo pode ser impedido sem se perder algum bem maior ou sem se permitir algum mal igualmente mau ou pior. Por isso, este último tipo de mal é *sem sentido* ou *gratuito*.

antes de morrer. Ao contrário dos seres humanos, não se atribui livre-arbítrio aos corços, pelo que não podemos imputar o terrível sofrimento do corço a um mau uso do livre-arbítrio. Porque permitiria então Deus que isto acontecesse quando, se existe, poderia tê-lo impedido com tanta facilidade?" (Rowe 1979).

A ideia principal de Rowe é que o mal em questão não parece do nosso ponto de vista fazer qualquer sentido; ou seja, parece meramente gratuito, pois é extraordinariamente difícil imaginar um bem superior cuja realização dependa, sob qualquer perspectiva razoável, de Deus permitir que aquele mal aconteça. Além disso, é difícil imaginar um mal equivalente, ou até pior, que Deus se visse forçado a permitir caso impedisse o mal em questão. Assim, partimos dos seguintes dados:

(*F*) Pelo menos algum dos males no nosso mundo *parece* gratuito (p.e., o sofrimento do corço).

Daí se infere que *provavelmente*:

(*G*) Algum dos males no nosso mundo *é* gratuito.

Tendo em conta *G*, temos as seguintes hipóteses:

(*H4*) **Teísmo**: há um designer sobrenatural onipotente, onisciente, e moralmente perfeito.

(*H5*) **Ateísmo**: não há um designer sobrenatural onipotente, onisciente, e moralmente perfeito.

Com base nestes dados, o inferencialista ateu argumenta que a existência de mal gratuito que supostamente encontramos no mundo é muito improvável dado o teísmo, mas não é improvável dado o ateísmo. Assim, pode-se dizer que  $Pr(G|H5) > Pr(G|H4)$ . Mas então, por PV, pode-se concluir que a existência de mal gratuito fornece fortes razões para se preferir o ateísmo ao teísmo. Ou de forma mais formal:

(iv)  $Pr(G|H5) > Pr(G|H4)$ .

(v) Se  $Pr(G|H5) > Pr(G|H4)$ , então *G* confirma *H5* em detrimento da hipótese rival *H4*. [Instância de PV]

(vi)  $\therefore G$  confirma *H5* em detrimento da alternativa. [De iv e v]

Se este argumento for plausível, pode constituir uma razão a favor da premissa (7) de (NB). Mas vale a pena notar que mesmo que a conclusão seja verdadeira, não milita contra a existência de qualquer tipo de designer sobrenatural. Por exemplo, *G* pode



também não ser improvável dada a existência de um designer sobrenatural que seja apenas onisciente e moralmente perfeito, mas que não seja onipotente. Portanto, o argumento não consegue apontar para uma versão forte de ateísmo que nega qualquer tipo de designer sobrenatural.

De forma a negar a premissa (7) de (NB), o *teísta inferencialista* terá de sustentar que este argumento não funciona ou que o argumento da afinação minuciosa é relevantemente mais forte do que o argumento probabilístico do mal. Para esse objetivo pode-se alegar que, ao contrário do que sucede no argumento da afinação minuciosa, o inferencialista ateu não tem uma base significativamente objetiva para afirmar que  $G$ , ou seja, que provavelmente existem *males gratuitos*. Isto porque a inferência de  $F$  para  $G$  não é procedente dada a nossa posição epistémica ou limitação cognitiva<sup>37</sup>. Esta linha de argumentação, que tem sido desenvolvida nos últimos anos pelo *teísmo cético*<sup>38</sup>, está comprometida com a seguinte ideia: dada a nossa situação epistémica limitada e o hiato cognitivo entre o nosso ponto de vista e o ponto de vista de Deus, não há razão para acreditar que estamos na posição de saber que razão Deus poderia ter ou não para realizar uma determinada ação particular; i.e. Deus tem razões para agir em qualquer caso particular que estão para além do nosso alcance<sup>39</sup>. Aplicando o teísmo cético ao argumento do mal pode-se sustentar que:

“O facto de os seres humanos serem incapazes de conceber qualquer razão justificativa para Deus permitir um mal não torna mais provável a inexistência de tais razões; isto porque se Deus existe, a mente de Deus seria muito maior do que as nossas de modo que não seria surpreendente se Deus tiver razões que não somos capazes de pensar” (Bergmann 2012: 11).

---

<sup>37</sup> Ou seja, as nossas limitações cognitivas são tais que nenhum humano está justificado a acreditar que qualquer mal particular é gratuito; deste modo, devemos ser *agnósticos* sobre a existência de mal gratuito. Uma resposta diferente seria negar a existência de mal gratuito, tal como fazem algumas teodiceias.

<sup>38</sup> Entre os principais defensores do teísmo cético encontram-se Wykstra (1996), Alston (1996b), Plantinga (2000), Bergmann (2009). O termo “teísmo cético” pode ser um mau nome para a perspetiva que estamos a apresentar uma vez que não é preciso ser-se teísta para se criticar o argumento probabilístico do mal da forma como os teístas céticos o fazem. Todavia, esse termo é usado na literatura pelo menos desde 1996. Além disso, o teísmo cético também pode servir como uma objecção plausível para o argumento da ocultação divina.

<sup>39</sup> Por outras palavras, o *teísmo cético* alega que somos ignorantes sobre as razões totais de Deus e, por isso, não se pode fazer uma inferência indutiva de  $F$  para  $G$ .

Para suportar essa ideia pode-se conceber algumas analogias. Por exemplo, não podemos usar a nossa incapacidade para ver quaisquer insetos numa garagem (quando estamos a olhar da rua) para concluir que é improvável que haja insetos na garagem. De forma similar, não podemos usar a nossa incapacidade para discernir as razões que justifiquem a Deus permitir um mal para concluir que é improvável que haja qualquer razão que justifique a Deus permitir o mal<sup>40</sup>. Portanto, pelo facto de termos  $F$  daí não se segue  $G$ . Por isso a *base evidencial* para o argumento da afinação minuciosa é bastante mais segura do que a do argumento probabilístico do mal, pois, ao contrário deste último, temos uma base objetiva e rigorosa para se sustentar que os parâmetros do universo estão minuciosamente afinados para a vida. Todavia, não temos uma tal base evidencial segura sobre a existência de mal gratuito.

Se esta estratégia for plausível<sup>41</sup>, tal como nos parece intuitivamente, então o teísta inferencialista pode alegar que o argumento da afinação minuciosa é mais forte do que o argumento do mal e, dessa forma, constitui uma razão para rejeitar ou, pelo menos, para colocar em grandes dúvidas a premissa (7) do argumento (NB). Todavia, a teoria do

---

<sup>40</sup> Uma outra analogia: suponha-se que um novato está a assistir a uma partida de xadrez entre o campeão mundial Magnus Carlsen e o seu oponente Sergey Karjakin; pelo facto do novato não conseguir pensar numa boa razão para Carlsen fazer um movimento particular no tabuleiro, daí não se segue que não haja uma boa razão para tal movimento de Carlsen. Algo similar ocorre com o problema do mal. A defesa do teísmo cético que estamos a apresentar apela a algumas analogias com as possíveis limitações das nossas capacidades indutivas. Mas há outras estratégias de defesa, como a de apelar a princípios epistémicos, tal como a *condição sobre o acesso epistémico razoável* (designado na literatura como “CORNEA”), em que se sustenta que inferências de ‘eu não vejo X’ para ‘não há X’ são justificadas só se é razoável acreditar que se houvesse um X, provavelmente iria vê-lo. As versões mais recentes do CORNEA, tal como propõem Wykstra e Perrine (2012), são entendidos em termos de probabilidade condicional subjetiva: numa situação cognitiva  $C$ ,  $E$  é forte evidência para uma hipótese  $H$  só se, relativamente a  $C$ ,  $Pr(E| \sim H) < \frac{1}{2}$ .

<sup>41</sup> Não temos espaço para examinar com cuidado o debate recente em torno do teísmo cético. De qualquer forma vale a pena enunciar algumas críticas, como as seguintes: pode-se alegar que o teísmo cético é incompatível com um princípio plausível do senso comum, tal como o que defendemos no capítulo 5, de acordo com o qual *se parece a S que p, então (na ausência de derrotadores) S tem uma razão ou evidência para p*. Como resposta pode-se defender que o teísmo cético é apenas um *derrotador* para a crença  $p$  em questão. Uma outra crítica prende-se com o facto de que o teísmo cético parece conduzir a formas mais fortes de ceticismo sobre o mundo exterior e passado. Como resposta pode-se dizer que o teísmo cético é apenas um ceticismo local e que há outras formas de se conhecer o mundo exterior e o passado que não dependem de uma inferência similar à de  $F$  para  $G$ . Para um tratamento pormenorizado destes e outros problemas veja-se Dougherty & McBrayer (2014).

*teísmo cético* terá alguns custos para o teísta não-inferencialista, tal como argumentaremos no capítulo 8; pois, da mesma forma que expressamos ceticismo, a propósito do argumento do mal, sobre o nosso conhecimento do que Deus faria numa situação particular, assim também devemos expressar um ceticismo semelhante quando o teísta não-inferencialista advoga que Deus concebeu os seres humanos com um processo cognitivo fiável que produz crenças teístas de forma básica<sup>42</sup>. Mas será a crença em Deus apropriadamente básica? O inferencialista, com base nas premissas (2) e (3) de (NB), procura responder negativamente.

### 2.2.3 Premissas (2) e (3): inferencialismo Vs. não-inferencialismo

O *inferencialismo*, pelo menos na sua versão mais forte, é a tese de que a crença teísta não é apropriadamente básica e que, para ser epistemicamente adequada, terá de se suportar em bons argumentos. Em oposição, o *não-inferencialismo* é a negação dessa tese. Mas por que razão o inferencialista sustenta que a crença em Deus não é apropriadamente básica? A ideia é que, tal como se pode notar nas premissas (2) e (3) de (NB), essa crença não satisfaz o *critério relevante de basicidade*. Todavia, em (2) não se faz uma especificação de qual é o critério de basicidade C que se deve adotar. Aqui pode-se preencher esse critério C de diversas formas. Alguns critérios, como o do fundacionalismo clássico (§2.2.3.1) ou da aprovação universal (§2.2.3.2), visam apoiar diretamente a verdade da premissa (3) de (NB). Outros critérios, como o indutivo-comunitário (§2.2.3.3) ou o deontológico (§2.2.3.4), podem ser usados para negar essa premissa (3). No entanto, ao longo das subsecções que se seguem vamos argumentar que nenhum desses *critérios de basicidade* é plausível e, por isso, em 2.2.4 sugerimos um critério mais procedente e avaliaremos as suas consequências para (NB).

#### 2.2.3.1 Critério do Fundacionalismo Clássico

Uma das mais populares formas de preencher o critério C da premissa (2) é utilizar o critério do *fundacionalismo clássico* que remonta a Descartes e Locke e que constitui

---

<sup>42</sup> Isto será um problema para grande parte dos teístas não-inferencialistas, como é o caso de Plantinga (2000), porque eles defendem um teísmo cético como resposta ao problema do mal.

uma versão forte de fundacionalismo<sup>43</sup>. De acordo com a versão medieval e moderna desse critério, apenas crenças que são “incorrigíveis” (i.e. crenças sobre os próprios estados mentais que não admitem erro), “autoevidentes” (i.e. crenças de que não se pode duvidar), ou “evidentes sensorialmente” (i.e. crenças produzidas pela experiência perceptiva) podem ser apropriadamente básicas. Assim, a premissa (2) deve ler-se desta forma:

(FC) *p* é apropriadamente básica (ou é suficientemente suportada não-inferencialmente) para *S* sse (i) *p* é aceite por *S* de forma básica e (ii) *p* é incorrigível, ou autoevidente, ou evidente sensorialmente para *S*.

Ora, uma vez que a crença em Deus não satisfaz esse critério, pode-se concluir que a crença em Deus não é apropriadamente básica. Pois, a crença teísta não parece ser nem incorrigível, nem autoevidente, nem sequer sensorialmente evidente. Mas em (FC) será que temos um bom critério de basicidade? Seguindo Plantinga (1983; 2000: 93-99), há duas boas razões para defender que o critério (FC) é implausível<sup>44</sup>.

O primeiro argumento procura sustentar que o critério (FC) é autorreferencialmente incoerente. Isto porque (FC) não pode ser aceite como uma crença apropriadamente básica, pois ele próprio não é incorrigível, autoevidente, ou evidente sensorialmente. Ou seja, de acordo com (FC), o critério (FC) não é apropriadamente básico. Além disso, não pode ser aceite como uma crença não-básica; pois, para isso seria preciso haver um bom argumento para (FC) a partir de premissas que sejam incorrigíveis, autoevidentes, ou evidentes sensorialmente. Todavia, não há qualquer argumento desse género para (FC) e seria difícil ver como tal poderia ser feito. Assim, de uma forma ou de outra, (FC)

---

<sup>43</sup> De acordo com Plantinga (1983), o *fundacionalismo clássico* é composto por duas versões: a moderna e a medieval. Na versão moderna sustenta-se que as crenças básicas devem ser *infalíveis*. Assim, *p* é apropriadamente básica para *S* só se *S* é infalível acerca de *p*, onde ser infalível sobre *p* consiste em não se poder estar errado sobre *p*. Por causa disso, só se admitem como crenças básicas as crenças incorrigíveis e autoevidentes. Na versão medieval, para além de crenças autoevidentes, também se admitem crenças evidentes aos sentidos (como experiências perceptivas claras e vívidas), mas aí perde-se a infalibilidade que a versão moderna exigia. O fundacionalismo clássico, na caracterização de Plantinga, é a conjunção dessas duas versões.

<sup>44</sup> Para outras críticas às versões fortes de fundacionalismo veja-se Poston (2008).

não satisfaz o seu próprio critério. Por isso, (FC) não constitui um plausível critério de basicidade<sup>45</sup>.

Mas ainda que haja um tal argumento para suportar (FC), pode-se sustentar que um tal critério continua a ser implausível. Isto porque existem muitas crenças que quotidianamente temos e que consideramos como apropriadamente básicas, apesar de não satisfazerem (FC). Por exemplo, considere-se uma das minhas crenças, tal como a de que escrevi o primeiro capítulo desta dissertação. Ora, esta crença não é baseada nalguma inferência ou argumento que tenha feito<sup>46</sup>; pelo contrário, é uma crença que resulta diretamente de uma vívida experiência de memória que tenho de que escrevi tal capítulo. Deste modo, a minha crença é básica ou não-inferencial. Todavia, esta minha crença, de acordo com (FC), não pode ser apropriadamente básica, dado que não satisfaz os seus requisitos. Mas como essa crença é um *caso paradigmático* de uma crença apropriadamente básica, então o critério (FC) não parece plausível. Outros casos paradigmáticos de crenças básicas que (FC) não permite acomodar são crenças como “o mundo existe há mais de cinco minutos”, “existem outras pessoas e mentes”, etc. Portanto, as condições para a basicidade apropriada em (FC) são demasiado austeras, excluindo muitas das crenças que intuitivamente são apropriadamente básicas.

### 2.2.3.2 Critério da Aprovação Universal

Não parece plausível o *inferencialista* usar (FC) para suportar as premissas (2) e (3). Mas haverá algum outro critério para o inferencialista conseguir superar estas objeções ao mesmo tempo que permite concluir que a crença que Deus existe não é apropriadamente básica? Para esse objetivo Sennett (1998) e Wunder (2007) propõem um critério mais promissor, designado como *critério da aprovação universal* (AU). Ao seguir-se (AU) obtém-se um critério de basicidade mais moderado que acomoda as nossas crenças de memória, passado, testemunho, sobre outras mentes, etc., mas

---

<sup>45</sup> Alguns filósofos, como Quinn (1985), não consideram este primeiro argumento completamente persuasivo. Mas ainda que isso seja o caso, o segundo argumento parece mais forte e plausível.

<sup>46</sup> Para a crença ser inferencial teria de fazer um raciocínio como o seguinte: (i) o meu nome está na capa desta dissertação que contém o primeiro capítulo; (ii) mas o meu nome está na capa de trabalhos só se os escrevi; (iii) ∴ escrevi o primeiro capítulo desta dissertação.

consegue excluir igualmente a crença teísta de ser apropriadamente básica. Por isso, o inferencialista pode preencher a premissa (2) de (NB) desta forma:

(AU) *p* é apropriadamente básica (ou é suficientemente suportada não-inferencialmente) para *S* sse (i) *p* é aceite por *S* de forma básica, (ii) *S* não possui um derrotador para *p* <sup>47</sup>, e (iii) *p* é membro de um tipo de crença aprovada universalmente.

Mas em que consiste tal *aprovação universal*? De acordo com Sennett (1998: 265), uma crença *p* é membro de uma *classe de crenças* do tipo *C* aprovadas universalmente sse (I) crenças desse tipo *C* são aceites por praticamente todos os agentes cognitivos *A* em circunstâncias normais, (II) todos os *A* formam diretamente várias crenças do tipo *C* como um caso de vida normal, e (III) a negação indiscriminada de crenças desse tipo *C* é pragmaticamente impensável para todos os *A* <sup>48</sup>. Por outras palavras, as crenças apropriadamente básicas são aquelas que se conformam com as nossas intuições amplas e em que é *pragmaticamente inconcebível* pensar em agentes cognitivos a viverem normalmente no mundo sem tais tipos de crenças, p.e. ao terem um ceticismo geral em relação a elas<sup>49</sup>. Tal critério admite que crenças do senso-comum geralmente sejam apropriadamente básicas (tal como as crenças sobre a memória, outras mentes, testemunho, passado e futuro, introspeção, percepção, entre outros) permitindo, assim, contornar as críticas ao (FC)<sup>50</sup>. Crenças desses tipos são universalmente aceites como

---

<sup>47</sup> Um derrotador para uma crença *C* que eu tenha é outra crença *C\** que passo a ter e que é tal que, dado que tenho *C\**, não posso continuar racionalmente a ter *C*. Para uma perspectiva plausível dos derrotadores veja-se a subsecção 7.1.1 do capítulo 7.

<sup>48</sup> Por *crenças de um dado tipo* estamos a entender um conjunto de crenças que partilham uma propriedade filosófica relevante. Deste modo, temos os seguintes tipos de crenças: crenças auto-evidentes, de memória, percetivas, testemunhais, sobre outras mentes, entre outras. O critério em consideração não versa sobre crenças *particulares*, mas sim sobre *tipos* de crenças.

<sup>49</sup> Com isto não se está a sustentar que um ceticismo geral com respeito a crenças universalmente aprovadas é filosoficamente impossível; em vez disso, apenas se está a alegar que um funcionamento normal dos agentes cognitivos no mundo seria impossibilitado ao viver-se um ceticismo geral desse tipo. A questão é apenas de ordem pragmática ou prudencial, não é de ordem teórica.

<sup>50</sup> Também se pode argumentar que (AU), ao contrário de (FC), não é autorreferencialmente incoerente. Pois, ainda que se alegue que o critério (AU) não é ele próprio um tipo de crença universalmente aprovado, não parece plausível dizer que não se pode argumentar para esse critério com base em premissas que se qualificam como universalmente aprovadas. Pelo menos Sennett e Wunder tentam apresentar algumas razões para (AU) nessa base.

apropriadamente básicas; todavia, tal não sucede com a crença teísta<sup>51</sup>. Por isso, pode-se usar (AU) para se concluir, como em (4) no argumento (NB), que a crença que Deus existe não é apropriadamente básica.

Apesar de reconhecermos que (AU) apresenta uma das mais fortes defesas para fundamentar as premissas (2) e (3) de (NB) a favor de um inferencialismo, consideramos que um tal critério tem sérios problemas, pelas seguintes razões. Queremos começar por realçar que o *critério de basicidade apropriado* deve ser um critério sobretudo epistémico de tal forma que conduza a uma tendência para se formar crenças verdadeiras. Todavia, (AU) é um critério bastante mais *pragmático* do que *epistémico*. Contudo, pelo facto da negação de crenças do tipo C ser *pragmaticamente* impensável na vida de um conjunto alargado de sujeito daí não se segue a verdade ou a probabilidade das crenças desse tipo. Ou, por outras palavras, apenas pelo facto de p ser um membro de crenças aprovadas universalmente, ainda que não haja derrotadores, daí não se segue que p seja (provavelmente) verdadeira ou que o recurso a tal critério é tendencialmente conducente a crenças verdadeiras.

Para ilustrar isso pode-se alegar com alguma plausibilidade que a maior parte das pessoas com doenças graves estimam que as suas possibilidades de recuperação são muito maiores do que realmente são. Podemos pensar até numa situação possível em que tal acontece a larga escala, de tal forma que esse tipo de crenças tem aprovação universal. Todavia, ainda que pragmaticamente seja impensável para tais sujeitos não terem esse otimismo em relação à sua recuperação, do ponto de vista epistémico essa crença não parece apropriada - uma vez que o método de formação de crenças em questão não visa crenças verdadeiras, mas apenas a sobrevivência ou o conforto psicológico. Portanto, o critério (AU) não é suficiente para a adequação epistémica.

Mas o critério (AU) nem sequer parece necessário para a adequação epistémica. Para fundamentar isso pode-se conceber contraexemplos em que um tipo de crença é epistemicamente apropriada para determinados sujeitos, mas em que tal tipo não é

---

<sup>51</sup> Isto porque não é pragmaticamente inconcebível que agentes cognitivos possam viver normalmente como cééticos com respeito ao tipo de crenças teístas. Aliás, é algo que sucede em grande número de pessoas no mundo atual. Todavia, por esse mesmo critério o ateísmo também não será uma crença apropriadamente básica. Deste modo, com o argumento (NB) não se pode dizer que sobre este aspeto a posição ateísta tem vantagens em relação à teísta.

universalmente aprovado. Adaptando um exemplo de Plantinga (1993b: 201), considere-se um caso em que, devido à radiação de alta energia num desastre nuclear, a grande parte dos seres humanos nascem com nervos óticos danificados de modo que eles são quase cegos e que para se orientarem no mundo desenvolvem uma faculdade fiável de ecolocalização. Suponha-se que o número de humanos com este novo aparato cognitivo excede o número daqueles que têm o sistema visual sem problemas. Sob estas condições, as crenças formadas como resultado de faculdades visuais não satisfariam minimamente o critério (AU), uma vez que esse tipo de crenças não seria universal. Apesar disso, tais crenças visuais parecem epistemicamente apropriadas e básicas para aqueles humanos que não foram atingidos com a radiação. De igual forma, as crenças formadas como resultado de faculdades de ecolocalização não satisfariam o critério (AU); mas parece que se os sujeitos desenvolveram um sistema cognitivo com tais faculdades fiáveis e funcionais, então as crenças resultantes podem ser epistemicamente apropriadas (mesmo se tal tipo de crenças não seja aprovado universalmente). Portanto, pode-se ter adequação epistémica sem uma aprovação universal.

Como resposta talvez Sennett ou Wunder apontem que nesses casos, que apresentámos acima, não estamos perante *circunstâncias normais* nem numa vida normal. Mas, como resposta, pode-se questionar: como é que “normal” deve ser entendido? Se for num sentido *estatístico*, então as crenças visuais das pessoas que não sofreram com a radiação não serão normais, dado que, no caso em consideração, tais pessoas serão significativamente menores em número do que as que foram afetadas. Mas parece absurdo defender que esse tipo de crenças não é apropriadamente básico ou que não tem qualquer adequação epistémica para esses sujeitos não afetados, ainda que tais crenças não sejam formadas pela maioria nem sejam aprovadas universalmente. Por outro lado, se *normal* for entendido num sentido *normativo*, então Sennett e Wunder precisam de desenvolver uma teoria da *função normal* ou *apropriada*, tal como a perspetiva etiológica das funções que desenvolvemos no capítulo 7. Mas com esse sentido normativo, o funcionamento normal ou apropriado é algo contingente e varia de espécie para espécie consoante a sua etiologia e, por isso, o critério da aprovação



universal não é o *fator relevante* para a função apropriada e para a concomitante adequação epistémica.

Esta última ideia pode ser igualmente ilustrada com o caso, designado na literatura, do “conhecedor alienígena” e que qualquer teoria sobre a adequação epistémica deve lidar. Para apresentar o caso, Alvin Goldman convida-nos a imaginar um mundo possível M com criaturas alienígenas (com uma história e ambiente evolutivo diferentes) que têm processos de formação de crenças muito diferentes dos nossos. Para se ser mais concreto, suponha-se que o processo em consideração é o de formar crenças básicas sobre acontecimentos em lugares distantes de acordo com as sensações ou experiência de vidência. Goldman (1988: 62) salienta que:

“Tal processo presumivelmente não tem uma alta taxa de verdade no mundo atual. (...) Mas suponha-se que M contém ondas de vidência análogas às ondas do som ou da luz. Por meio das ondas de vidência, as pessoas em M detetam com precisão as características dos seus ambientes, assim como nós detetamos as características do nosso ambiente pela luz e som. Certamente os processos de formação de crenças de vidência das pessoas em M podem produzir crenças justificas”.

Ora, com base nisto podemos defender que o critério (AU) não parece ser capaz de lidar com tal caso. Pois, neste caso, as pessoas alienígenas têm crenças apropriadamente básicas sobre o que está a ocorrer em lugares distantes, mas tais tipos de crenças não têm aprovação universal. Contudo, apesar de não se satisfazer (AU), elas podem ser crenças epistemicamente apropriadas na medida em que resultam de processos fiáveis e adequadamente funcionais, bem como podem constituir uma resposta apropriada à experiência (evidência) relevante, naqueles ambientes alienígenas. Por isso, mais uma vez, o critério (AU) não é o fator epistemicamente relevante<sup>52</sup>.

Além disso, o critério (AU) não permite distinguir várias propriedades epistémicas ou níveis de adequação epistémica. Um bom *critério epistémico de basicidade* para a premissa (2) de (NB) terá de acomodar a ideia intuitiva de que há vários graus de justificação; por vezes pode-se ter uma justificação fraca ou mais subjetiva, noutras circunstâncias pode-se ter uma justificação mais forte e objetiva, e pode-se até ter conhecimento se forem reunidas outras condições. No entanto, se adotarmos (AU) não

---

<sup>52</sup> Voltaremos a este problema do “conhecedor alienígena” nos capítulos 6 e 7.

conseguimos fazer essas distinções. Um outro problema de (AU) é ser um critério puramente internista; todavia, mais à frente vamos apresentar vários contraexemplos (como o do guarda florestal da subsecção 6.1.4 do capítulo 6)<sup>53</sup> para a implausibilidade de um critério exclusivamente internista sobre a adequação epistémica.

Por causa destes problemas, (AU) não pode ser usado nas premissas (2) e (3) para se rejeitar a ideia de que a crença em Deus é apropriadamente básica. Mas, mesmo se o critério (AU) fosse bom, será que permitiria excluir realmente a crença teísta de ser apropriadamente básica? Talvez não. Isto porque, de acordo com Sennett (1998: 275), o tipo de crenças formadas via testemunho tem aprovação universal e, portanto, crenças desse tipo podem ser apropriadamente básicas. Mas, então, pode-se alegar que a crença teísta também pode ser recebida por testemunho (ou pode ser transmitida por uma cadeia testemunhal fiável ou com uma fonte adequada) e, dessa forma, a crença teísta pode ser apropriadamente básica. Portanto, ao utilizar-se o critério (AU) não se exclui automaticamente a basicidade da crença teísta; para isso será necessário argumentar que a cadeia testemunhal do teísmo não é fiável ou que tem uma origem inapropriada, entre outros. Todavia, nem Sennett nem Wunder argumentam a favor disso; simplesmente pressupõem incorretamente que (AU) exclui imediatamente a crença teísta. Assim, para além de termos razões para duvidar que (AU) seja um bom critério epistémico de basicidade, também temos razões para duvidar que tal critério exclui automaticamente a basicidade apropriada da crença em Deus.

### 2.2.3.3 Critério Indutivo-Comunitário

Até agora analisámos critérios de basicidade apropriada em que se tenta rejeitar a crença teísta como apropriadamente básica. Ou seja, examinámos critérios de basicidade sobretudo direccionados para a tese *inferencialista*. Todavia, um dos critérios mais prometedores para a tese inferencialista, o critério (AU), não parece plausível. Mas haverá algum critério de basicidade apropriada para a tese *não-inferencialista*, em que se aceita a crença em Deus como apropriadamente básica, e que seja plausível? O movimento da *epistemologia reformista*, liderado por Alvin Plantinga, William Alston, e

---

<sup>53</sup> Nesse contraexemplo pode-se constatar que ainda que o tipo de crença em consideração tenha aprovação universal, a crença em questão não é epistemicamente apropriada num sentido relevante.

Nicholas Wolterstorff (1983), procura dar uma fundamentação para isso<sup>54</sup>. Numa das primeiras tentativas influentes, Plantinga (1983: 76) sugeriu que não há um critério delimitado de basicidade; pelo contrário, o melhor critério é determinar as crenças apropriadamente básicas por um processo *indutivo* dentro de uma comunidade epistémica. Ou seja, é necessário reunir vários exemplos de crenças que de forma óbvia são apropriadamente básicas e a partir delas estabelecer por generalização quais são as outras crenças básicas; e é igualmente preciso formular hipóteses de basicidade apropriada e testar essas hipóteses por referências aos vários exemplos candidatos ao estatuto de basicidade apropriada<sup>55</sup>. Com isso, podemos alegar que Plantinga está a defender o seguinte critério de basicidade:

(CI) *p* é apropriadamente básica (ou é suficientemente suportada não-inferencialmente) para *S* sse (i) *p* é aceite por *S* de forma básica, (ii) o tipo de crença *p* é devidamente aprovado (por um processo indutivo) pela comunidade a que *S* pertence, e (iii) *S* não tem (conhecimento de) derrotadores de *p*.

Se o critério (CI) for plausível para dar forma à premissa (2), então a crença teísta pode ser apropriadamente básica e, assim, a premissa (3) de (NB) será falsa. Isto porque na comunidade teísta aprova-se esse tipo de crenças teístas. Claro que os ateus vão discordar disso. Todavia, os teístas têm de ser *responsáveis* pelos seus exemplos e não pelos exemplos das outras comunidades epistémicas. Tal como esclarece Plantinga (1981: 194; 1983: 77):

“Não há razão para supor, antecipadamente, que todos irão concordar com os exemplos. O cristão irá com certeza supor que a crença em Deus é inteiramente apropriada e racional; se não aceita esta crença com base noutras proposições, concluirá que é básica para si, bastante apropriada. Os seguidores de Bertrand Russell e Madelyn Murray O'Hare podem discordar, mas como será isso relevante? Terão os meus critérios, ou os da comunidade cristã, de conformar-se aos seus

---

<sup>54</sup> Chama-se “reformista” a essa epistemologia porque tais filósofos identificam-se com o pensamento reformista, com a tradição protestante que remonta a João Calvino.

<sup>55</sup> Plantinga também defende que nos vários exemplos existem circunstâncias e condições que conferem ou não basicidade apropriada a determinada crença. Para mais pormenores sobre esta perspetiva, bem como para uma análise crítica, veja-se o nosso texto Faria (2011).

exemplos? Certamente não. A comunidade cristã é responsável pelo *seu* conjunto de exemplos, não do deles”.

Além disso, Plantinga defende que os cristãos têm legitimidade para formar uma crença em Deus como apropriadamente básica, pois eles têm circunstâncias comuns e experiências frequentes da presença de Deus (como o sentir-se amado por Deus, perdoado, escutado, etc.) - assim, essa crença não é infundada, gratuita, ou arbitrária. De igual forma, existe uma comunidade natural dos cristãos que autoriza e dá fundamento à crença em Deus como apropriadamente básica. Com isso não se permite que qualquer crença, por mais absurda que seja, possa ser apropriadamente básica. Por exemplo, imaginemos a formação de uma crença numa entidade superior chamada Grande Abóbora por ocasião do Halloween. Será que poderemos dizer que esta crença é apropriadamente básica? A resposta será negativa uma vez que não existem experiências frequentes e condições nas quais fosse natural formar uma crença espontânea na Grande Abóbora, nem sequer existe qualquer comunidade natural da Grande Abóbora que desse fundamento a tal crença.

Mas apesar de ser um critério influente, (CI) é demasiado fraco. Isto porque praticamente todas as objeções que apresentámos para (AU) podem ser adaptadas para (CI). Ora, se o critério da aprovação universal não é plausível, não se percebe por que razão um critério de aprovação comunitário seria relevantemente diferente ou mais plausível. Pode-se, então, alegar que pelo facto de *p* fazer parte de um tipo de crença aprovada numa dada comunidade, ainda que não se esteja consciente de derrotadores, daí não se segue que *p* seja provavelmente verdadeira ou que tal método seja conducente a crenças verdadeiras<sup>56</sup>. Aliás, podemos ter várias situações em que uma crença *p* é aprovada na comunidade *C*<sub>1</sub>, mas em que  $\sim p$  é aprovada numa outra comunidade *C*<sub>2</sub>. Generalizando, parece que (CI) permite que qualquer crença possa se tornar apropriadamente básica *a partir do ponto de vista* de alguma comunidade<sup>57</sup>. Mas,

---

<sup>56</sup> Também se pode pensar em situações em que um tipo de crença *p* não é aprovada numa dada comunidade *C*, mas em que um sujeito *S* nessa *C* tem *p* como apropriadamente básica (para isso pode-se construir um contraexemplo semelhante ao do desastre nuclear que apresentamos em cima).

<sup>57</sup> Com (CI), então, a basicidade apropriada de uma crença é um critério absurdamente fácil de obter. Qualquer crença que seja universalmente apreciada no interior de uma comunidade, e não se conhecendo derrotadores, pode ser apropriada sem qualquer argumento ou inferência.

dado isto, como é que essa aprovação comunitária pode, tal como um critério plausível de basicidade apropriada deve exigir, conduzir tendencialmente a crenças verdadeiras? Parece que (CI) acaba por abraçar um *relativismo* muito contraintuitivo em que o fundamental para a basicidade apropriada, *não é se* a crença é realmente bem-formada subjetiva e objetivamente, *mas sim se* há aprovação dentro de uma comunidade e negligenciando o que as outras comunidades possam sustentar<sup>58</sup>.

É esse relativismo epistémico que conduz igualmente à objeção do “Filho da Grande Abóbora” sugerida por Martin (1990: 272). Pode-se conceder com Plantinga que a crença, intuitivamente irracional, na Grande Abóbora não é apropriadamente básica, pois não há nenhuma comunidade natural que aprove essa crença. Todavia, pode-se defender que *se houvesse* uma tal comunidade, então por (CI) tal crença seria apropriadamente básica para os membros daquela comunidade; todavia, considerar essa crença como apropriadamente básica e epistemicamente adequada parece implausível dado que essa crença é intuitivamente *irracional* ou *bizarra*. Por que razão ser aprovada numa comunidade natural faria diferença? Mas não é preciso fazer referência à Grande Abóbora; podemos simplesmente falar de crenças intuitivamente irracionais, bizarras, ou esquisitas, que são proferidas nalguma comunidade atual, como as do xamanismo, da bruxaria, do vodu, da astrologia, entre outros<sup>59</sup>. Ora, pelo critério (CI) tais crenças são apropriadamente básicas para os membros daquelas comunidades;

---

<sup>58</sup> A este propósito van Hook (1982: 14) argumenta que o critério (CI) conduz a um relativismo epistemológico radical comparável ao relativismo metafísico de Rorty. Na mesma linha, Michael Martin (1990: 279) sustenta que “o fundacionalismo de Plantinga é radicalmente relativista e coloca qualquer crença para além da avaliação racional uma vez declarada básica”. A esse propósito Quinn (1985: 473) refere que “este é um jogo que qualquer um pode jogar. Seguidores de Maomé, seguidores de Buda, e até mesmo seguidores do Reverendo Moon (fundador da polémica Igreja da Unificação) podem participar na diversão. Mesmo o fundacionalista moderno pode jogar”. Todavia, contra tais ideias pode-se defender que o critério (CI) também permite que haja *derrotadores*; por isso, pode-se desafiar as crenças básicas de uma outra comunidade ao fornecer um derrotador e, dessa forma, a basicidade apropriada das crenças numa dada comunidade não é imune à avaliação epistémica. Mas talvez isso não ajude a eliminar por completo o relativismo epistémico, pois os membros de uma dada comunidade podem simplesmente não prestar atenção aos derrotadores, ou podem não os conhecer, ou podem pensar (ainda que erradamente) que as suas crenças básicas são mais fortes que os possíveis derrotadores.

<sup>59</sup> Além disso, p.e. na comunidade do voduismo pode-se aprovar as crenças no vodu como apropriadamente básicas mas não a crença teísta tradicional; eles podem alegar que não há qualquer Deus do teísmo tradicional ou qualquer tendência natural para acreditar nesse tipo de Deus.

porém, tais crenças são intuitivamente bizarras, esquisitas, e não parecem ser epistemicamente adequadas (pelo menos num sentido mais objetivo). Por isso, não parece apropriado usar-se (CI), que legitima crenças bizarras e irracionais, para sustentar a basicidade apropriada do teísmo<sup>60</sup>.

Para além destes problemas, (CI) nem consegue suportar com plausibilidade que a crença teísta é apropriadamente básica. Isto porque, na argumentação que expusemos acima, Plantinga parte da suposição que na comunidade teísta praticamente todos consideram a crença em Deus como apropriadamente básica. Mas isso não corresponde minimamente à realidade. Na comunidade teísta temos muitos filósofos e teólogos, tal como Gutting (1982), Quinn (1985), Wykstra (1998), Sennett (1998), Swinburne (2001), que discordam que a crença teísta seja apropriadamente básica de forma óbvia. Portanto, pelo próprio critério (CI) pode-se sustentar que a crença teísta não é apropriadamente básica<sup>61</sup>.

#### 2.2.3.4 Critério Deontológico

Um outro critério de basicidade apropriada que é defendido por Plantinga (1983) e que à primeira vista não parece tão suscetível às objeções anteriores é o critério deontológico. De acordo com este critério, a basicidade apropriada tem a ver com *dever*, *obrigação*, *correção moral*, *responsabilidade* subjetiva com respeito ao que se acredita e à forma que se acredita. Esta é uma ideia, segundo Plantinga, que radica a John Locke ao sustentar-se que temos deveres e obrigações quando formamos crenças. Assim, para fundamentar a premissa (2) de (NB), pode-se defender o seguinte critério de basicidade:

(CD) *p* é apropriadamente básica (ou é suficientemente suportada não-inferencialmente) para *S* sse (i) *p* é aceite por *S* de forma básica, (ii) *S* não viola os seus deveres epistémicos na formação de *p*, e (iii) *S* não tem (conhecimento de) derrotadores de *p*.

Com (CD) permite-se que, em certas circunstâncias e para determinadas pessoas, a crença em Deus seja apropriadamente básica e, por isso, a premissa (3) de (NB) é falsa.

---

<sup>60</sup> Voltaremos a esta objeção, numa versão mais forte e desenvolvida, no capítulo 8 para criticar a mais recente defesa de Plantinga da basicidade apropriada do teísmo na ausência de qualquer argumento da teologia natural.

<sup>61</sup> Para objeções diferentes a (CI) veja-se o nosso texto Faria (2011).

Isto porque, de acordo com Plantinga (2010), pode suceder que não há nada de imoral ou contrário ao dever ao acreditar em Deus de forma básica. Mas porquê?

“Pois, primeiro, pode não estar sob meu controlo não acreditar dessa forma. Porém, em segundo lugar suponha-se que, depois de uma cuidadosa reflexão e ponderação, parece-me óbvio que há uma tal pessoa como Deus (talvez tenha o tipo de vida espiritual interior rica (...)): como possivelmente poderia ir contra o dever ao sustentar a crença? Deste modo, o epistemólogo Reformista pensa que é claro que a crença em Deus pode ser apropriadamente básica no sentido de que se pode estar perfeitamente justificado ao sustentar essa crença de forma básica”.

Um exemplo paradigmático disso é a situação descrita por Plantinga (1983: 33) em que nos convida a considerar um adolescente de catorze anos que acredita em Deus e que vive numa comunidade onde todos acreditam em Deus. Podemos dizer que esse adolescente não acredita em Deus com base de inferências (nem sequer ouviu falar do argumento ontológico, cosmológico, ou teleológico), limitando-se a acreditar naquilo que lhe ensinaram. Neste caso o adolescente tem uma crença *básica* em Deus, pois não é inferida de provas ou argumentos. E essa crença é *apropriada*, pois ele considera ter uma vida espiritual rica, não tendo boas razões para pensar que Deus não existe, nem para pensar que a sua comunidade o está a enganar e, por isso, não parece que esteja a violar qualquer dever ou obrigação epistémica. Portanto, tal adolescente tem uma crença apropriadamente básica em Deus.

A ideia é que por vezes algumas pessoas têm uma vida espiritual rica em que lhes parece p.e. que estão em comunhão com Deus, em que se sentem amadas por Deus, perdoadas, escutadas, etc. Ora, se estas circunstâncias ocorrem e se não são irresponsáveis, então, a menos que elas adquiram algum derrotador forte, a resposta que envolve acreditar que Deus existe de forma básica é sensata para tais pessoas e não parece violar qualquer dever epistémico. Resumindo, Plantinga sustenta que dado o critério (CD), uma crença *p* é apropriadamente básica para *S* na medida em que *S* não violou os seus deveres epistémicos na formação de *p* de forma básica e não possui qualquer derrotador para *p*. Ora, parece que por vezes *algumas* pessoas formam a crença em Deus de forma básica sem violarem os seus deveres epistémicos e sem terem conhecimento de derrotadores. Logo, para *algumas* pessoas, por vezes, é epistemicamente apropriado acreditar em Deus de forma básica.

No entanto, (CD) não parece ser um bom critério de basicidade apropriada para fundamentar a premissa (2) e para constituir uma objeção à premissa (3) de (NB). No próximo capítulo 3 vamos examinar com cuidado e desenvolver várias críticas ao deontologismo epistémico que está subjacente em (CD). Mas para já podemos apresentar duas razões para abandonar (CD). A primeira razão tem a ver com o facto de não ser o método que seja minimamente conducente a crenças verdadeiras. Para sustentar isso, e com inspiração em Conee e Feldman (1985: 17) considere-se o seguinte contraexemplo <sup>62</sup>: imagine-se que uma pessoa paranoica acredita sem qualquer evidência que está a ser espiada. Suponha-se igualmente que essa crença é o resultado de um desejo incontrolável de ser o foco das atenções. Ora, nestas circunstâncias, claramente tal crença não é epistemicamente apropriada, mesmo se é uma crença involuntária e a pessoa não pode alterar o processo que a produz. Todavia, essa pessoa que acredita que está a ser espiada como resultado de um incontrolável desejo *não merece* ser culpada pela sua crença, nem se pode dizer que está a violar os seus deveres epistémicos na formação dessa crença. Com isso, por (CD), tal crença seria apropriadamente básica. Contudo, ainda que a pessoa não tenha culpa, a sua crença é *epistemicamente defeituosa*, ou seja, é sustentada sem qualquer evidência sendo um fruto de um mero desejo arbitrário e incontrolável. Mas se (CD) permite crenças epistemicamente defeituosas, então não é um bom critério epistémico de basicidade.

A segunda razão prende-se com a aplicação de (CD) para se negar a premissa (3) de (NB). Assim, com inspiração no argumento de Philip Quinn (1985: 481; 1993), ainda que se admita que o adolescente de catorze anos tem uma crença apropriadamente básica na existência de Deus<sup>63</sup>, é muito duvidoso que tal crença em Deus seja apropriadamente básica para a maior parte dos teístas adultos contemporâneos que são confrontados com potenciais *derrotadores* para essa crença, tal como o problema do mal, o problema

---

<sup>62</sup> Para um outro contraexemplo similar veja-se Bruce Russell (2001).

<sup>63</sup> Mas, caso se aceite isso, é preciso considerar igualmente que se aquele adolescente crescesse numa comunidade atea, então em circunstâncias similares tinha uma crença apropriadamente básica no ateísmo. Ou se crescesse numa comunidade do voduismo, então em circunstâncias similares tinha uma crença apropriadamente básica no vodu. E podemos aplicar isto a outras crenças bizarras e estranhas; por isso, (CD) não parece uma grande vantagem comparativamente com (CI), uma vez que a objeção do *Filho da Grande Abóbora* também parece afetar o critério (CD).



da ocultação divina, as explicações naturalistas do teísmo, ou outros argumentos ateus. Ora, o grau de adequação epistémica (neste sentido deontológico) que as crenças básicas teístas têm pode não ser suficiente, pelo menos em muitos casos, para superar o grau de adequação epistémica de um forte derrotador, como o problema do mal nas suas várias versões. Perante isso há um *dever epistémico* de apresentar uma resposta a tais derrotadores para que a crença teísta seja epistemicamente apropriada. Tal resposta pode ter a forma de uma inferência a favor do teísmo (tal como a argumentação que desenvolvemos na subsecção 2.2.2) ou pode ter a forma de uma inferência como *derrotador-de-derrotador* ao mostrar-se p.e. que o argumento probabilístico do mal não é procedente<sup>64</sup>. Todavia, de uma forma ou de outra, essa crença teísta é pelo menos parcialmente baseada em inferências e, por isso, tal crença não continuará a ser apropriadamente básica<sup>65</sup>.

## 2.2.4 A resposta do inferencialismo moderado ao (NB)

Ao longo da subsecção anterior 2.2.3 analisámos vários possíveis critérios de basicidade para se fundamentar a premissa (2) de (NB). Todavia, tal como argumentámos, nenhum desses critérios parece plausível. Haverá, então, um melhor critério que consegue escapar às objeções anteriores? De forma a responder positivamente, a nossa proposta é desenvolver uma versão *moderada* de fundacionalismo tendo um critério de basicidade que não é tão forte como o critério (CF), em que se excluem muitas crenças que intuitivamente são apropriadamente básicas, e que não é tão fraco como os critérios (CI) ou (CD), em que qualquer crença (por mais absurda que seja) pode ser apropriadamente básica. Além disso, o critério em questão deve ser sobretudo *epistémico*, em que tendencialmente se visem crenças verdadeiras, e não um critério moral ou pragmático tal como (AU). Sugerimos igualmente que o critério em questão admita *graus* de adequação epistémica, uma vez

---

<sup>64</sup> Para um desenvolvimento do que é um “derrotador-de-derrotador” veja-se a subsecção 7.1.1.1 do capítulo 7.

<sup>65</sup> Como resposta Plantinga (1986) procura argumentar que a crença teísta pode constituir ela própria um *derrotador-de-derrotador intrínseco* (veja-se a subsecção 7.1.1.1) que não exige qualquer inferência. Todavia, apesar de ser plausível a existência de derrotadores-de-derrotadores intrínsecos, não é nada claro que eles possam ser constituídos pela própria crença teísta, tal como argumentam Quinn (1993) e Sennett (1998). No capítulo 8, na subsecção 8.1.3, desenvolvemos esta disputa.

que na vida quotidiana a maioria das nossas crenças não tem o mesmo nível de força: algumas podem ser consideradas conhecimento, mas outras têm um mínimo grau de adequação epistémica e outras um nível intermédio. Para acomodar isso, o nosso critério de basicidade apropriada para fundamentar a premissa (2) de (NB) é o seguinte<sup>66</sup>:

(CE) *p* é apropriadamente básica (ou é suficientemente suportada não-inferencialmente) para *S* sse (i) *p* é aceite por *S* de forma básica, e (ii) *p* tem um grau relevante de estatuto epistémico positivo ou de garantia para *S*.

Nos próximos capítulos, ao longo da parte II desta dissertação, vamos analisar várias teorias sobre o que consiste o *estatuto epistémico positivo* ou a *garantia* e os seus vários graus. Para esse propósito defendemos um “fiabilismo evidencialista funcional” (que é uma versão da *epistemologia das virtudes*) em que identificamos três graus relevantes de estatuto epistémico positivo ou de garantia: (i) a justificação subjetiva, (ii) a justificação objetiva, e (iii) a garantia suficiente para o conhecimento. Ora, se este critério (CE) for plausível, tal como sustentamos, que consequências haverá para o argumento (NB), nomeadamente para a sua premissa (3)? Será essa premissa verdadeira ou falsa? Antes de mais, com (CE) podemos reescrever essa premissa desta forma:

(3') A crença teísta não reúne qualquer grau relevante de estatuto epistémico positivo ou de garantia de forma não-inferencial.

Todavia, tal como já argumentámos na secção 1.3 do capítulo anterior, a questão sobre se a crença teísta tem estatuto epistémico positivo de forma não-inferencial pode ser lida de duas formas. Por um lado, pode-se ter uma leitura individualista ao afirmar-se que a crença em questão não tem estatuto epistémico se o próprio sujeito da crença não estiver na posse de alguma inferência apropriada. Por outro lado, pode-se ter uma leitura mais abrangente ao afirmar-se que a crença em questão não tem estatuto epistémico se não houver disponível uma inferência apropriada para suportar essa crença. Por isso, a premissa (3') tem as seguintes duas leituras:

---

<sup>66</sup> Este critério tem algumas semelhanças com as formulações mais recentes de Plantinga (1993b; 2000). Todavia, como se constatará na parte II, a nossa análise da garantia será diferente.

(3.1) A crença teísta T de um sujeito S não reúne estatuto epistémico positivo *caso* o próprio S acredite em T não-inferencialmente.

(3.2) A crença teísta T de um sujeito S não reúne estatuto epistémico positivo *caso* a crença T não tenha qualquer inferência apropriada disponível que a suporte.

Na parte III desta dissertação iremos examinar vários *modelos* que avaliam de diferentes formas tais premissas. Com o modelo *não-inferencialista* argumenta-se que as premissas (3.1) e (3.2) são ambas falsas. Por sua vez, com o modelo *inferencialista extremo* defende-se que tais premissas são ambas verdadeiras. Todavia, vamos argumentar que esses dois modelos enfrentam sérias objeções. Em vez de tais modelos, na segunda parte do capítulo 9 vamos desenvolver um modelo intermédio, ou seja, um modelo *inferencialista moderado* no qual a premissa (3.1) é obviamente falsa, mas em que a premissa (3.2) é provavelmente verdadeira quanto ao grau de justificação objetiva e da garantia suficiente para o conhecimento<sup>67</sup>. Assim, contra a conclusão (4) de (NB) pode-se dizer que, tal como também já salientámos na secção 1.3 do capítulo anterior, a crença que Deus existe pode ser *apropriadamente básica* para o próprio sujeito dessa crença, mas só terá justificação objetiva (ou até garantia suficiente para o conhecimento) na medida em que houver disponíveis bons argumentos para a existência de Deus. Mas, antes dessa discussão, vamos examinar primeiro em que consiste o estatuto epistémico positivo ou a garantia.

---

<sup>67</sup> Com o nosso modelo consideramos que a premissa (3.2) pode ser falsa quanto à justificação subjetiva, se não houver derrotadores conhecidos. Todavia, esse é apenas um nível bastante básico de estatuto epistémico positivo e, por isso, o mais relevante será a discussão da justificação objetiva e da garantia suficiente para o conhecimento.



## PARTE II

### Garantia como Critério de Basicidade Apropriada



## 3

## Implausibilidade do Deontologismo

Como resposta ao problema sobre a natureza do estatuto epistémico positivo ou da garantia podem-se encontrar, de acordo com Alvin Plantinga, três teorias principais na epistemologia contemporânea, nomeadamente: o internismo deontológico de Roderick Chisholm, o coerentismo de Lehrer e Bonjour, e o fiabilismo de Alvin Goldman. Para Plantinga nenhuma destas respostas constitui uma análise satisfatória acerca do que é a garantia (apesar de considerar que o fiabilismo está na direção correta). Isto porque para cada uma destas teorias pode-se argumentar que as propostas condições necessárias e suficientes para a *garantia* não são de facto suficientes, e nalguns casos – como no internismo deontológico e no coerentismo – nem sequer são necessárias.

O nosso objetivo neste capítulo será examinar sobretudo as críticas de Plantinga à teoria do internismo deontológico de Chisholm. Dessa forma, traçaremos o seguinte plano: na secção 3.1 começaremos a analisar a relação entre internismo e deontologia. Após isso, na secção 3.2 vamos expor a teoria deontológica de Chisholm e, por conseguinte, nas secções 3.3 e 3.4 apresentaremos alguns contraexemplos relevantes de Plantinga contra a condição necessária e suficiente dessa teoria e, ao mesmo tempo, examinaremos criticamente esses contraexemplos.

Tentaremos defender na secção 3.3 que os contraexemplos contra a suficiência são plausíveis e, dessa forma, o deontologismo não constitui uma teoria plausível da garantia. Contudo, na secção 3.4 argumentaremos que o contraexemplo de Plantinga contra a necessidade não é inteiramente satisfatório. Outra dificuldade que afeta o deontologismo epistémico, a questão do voluntarismo doxástico, será analisada com pormenor na secção 3.5.

### 3.1 A relação entre deontologismo e internismo

A teoria da garantia de Chisholm é uma *teoria deontológica*; e, de acordo com o deontologismo epistémico, a garantia é entendida em termos de conceitos de dever, obrigação, culpa, e responsabilidade. Deste modo, dada a concepção deontológica, uma crença *p* tem garantia para um sujeito *S* sse *S* não violou os seus deveres epistémicos na formação de *p*; ou de forma mais positiva, sse *S* realizou o seu dever ou responsabilidade intelectual ao aceitar *p*. Além disso, a teoria da garantia de Chisholm é uma *teoria internista*; e, de acordo com o internismo epistémico, a garantia de uma crença é inteiramente determinada por fatores que são relevantemente internos à perspetiva do sujeito dessa crença. Assim, se uma crença tem garantia para um sujeito *S*, então tal garantia é inteiramente determinado por fatores ou estados que são nalgum sentido internos à perspetiva de *S*, em que o sujeito tem algum tipo de acesso epistémico especial e está ou pode estar consciente de tais fatores (por contraste, um *externista* negará isso). Esses fatores podem estar presentes no sujeito apenas pela reflexão; ou talvez sejam fatores que o sujeito pode ter a certeza de que estão presentes; ou talvez ainda são fatores que o sujeito não pode ser culpavelmente equivocado da sua presença. Mas qual a relação entre deontologismo e internismo? Uma forma comum de argumentar a favor do *internismo* consiste em assinalar que o deontologismo epistémico é uma teoria correta da garantia e que essa teoria implica o internismo epistémico quanto à garantia (cf. Ginet 1975: 28-36; Chisholm 1986: 49-56; Plantinga 1993a: 15-25). Esse argumento pode ser formulado deste modo:

- (1) Uma crença *p* tem garantia para um sujeito *S* sse *S* realiza os seus deveres epistémicos na formação de *p*.
- (2) Realizar os deveres epistémicos é inteiramente uma questão de fatores que são internos à perspetiva *S*.
- (3) ∴ A garantia é inteiramente uma questão de fatores que são internos à perspetiva de *S*. [De 1 e 2]

Este argumento parte da ideia de que uma crença tem garantia na medida em que *S* realiza o seu dever epistémico ou não viola as suas obrigações epistémicas; essa é simplesmente a concepção deontológica de garantia que está presente na premissa (1). Desse modo, *S* possui uma crença garantida na medida em que *S* não tem qualquer culpa



epistémica na formação dessa crença. Contudo, prosseguindo para a premissa (2), S realiza o seu dever epistémico ou não tem culpa na formação da sua crença só se S sabe ou está de alguma forma ciente de quais são as suas obrigações epistémicas. Isto porque S não pode ser legitimamente culpado por não ter em conta as obrigações que caem totalmente fora do seu conhecimento ou alcance. Portanto, a realização do dever epistémico depende inteiramente fatores que são internos à perspetiva de S. Ora, se isto for um argumento bem-sucedido, então o deontologismo conduz ao internismo<sup>1</sup>.

Mas será sólido este argumento? Tal como veremos na secção 3.3, há bons contraexemplos contra a suficiência da conceção deontológica para a garantia. Outro problema para essa perspetiva será apresentado na secção 3.5. Desta forma, há boas razões para pensar que a premissa (1) é falsa. Mas, ainda que concedamos que não há qualquer problema com a premissa (1), também se pode argumentar com plausibilidade que a premissa (2) é falsa. Isto porque, primeiro e tal como vimos acima, a noção da realização dos deveres epistémicos está associada com as noções de culpa e louvor; assim, avaliar se S realiza o seu dever epistémico com respeito a uma dada crença *p* é equivalente a avaliar se S é epistemicamente culpável ou não com respeito a *p*. Porém, em segundo lugar, se S é epistemicamente culpável ou não com respeito a *p* é parcialmente uma função do comportamento prévio de S. Ou seja, caso as razões de S para acreditar *p* sejam o resultado de uma negligência sua no passado, então S não está agora sem culpa ao acreditar *p*; assim, culpabilidade atual pode depender da culpabilidade passada. O *problema* é que esse comportamento prévio ou negligência no passado não é sempre acessível a S (p.e. é possível que S se esqueça de algo, etc.). Mas se isso pode suceder, então a realização do dever epistémico não faz inteiramente parte da sua perspetiva (daquilo a que S tem agora acesso)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ainda que este argumento seja plausível, pode-se alegar que é argumento limitado porque apenas suporta o internismo acessibilista, mas não o internismo mentalista. Para analisar essa diferença entre acessibilismo e mentalismo veja-se o que desenvolvemos na secção 6.1 do capítulo 6.

<sup>2</sup> Seguindo Greco (1990: 256-257; 2014: 328-329), essa realização do dever epistémico depende também em parte de como a crença foi formada; ou, como Greco lhe chama, depende de “fatores etiológicos”. Contudo, a *etiologia* de uma crença relaciona-se com fatores que são externos à perspetiva do sujeito da crença. Bergmann (2006: 93-98) tentou esboçar outras alternativas do argumento para escapar a essa crítica, contudo ele concluiu que tais alternativas também não são bem-sucedidas.

Assim, de uma forma ou de outra, o argumento em análise não parece ser sólido ao mostrar que o internismo é uma consequência do deontologismo. Para já vimos apenas uma ideia muito genérica do deontologismo; mas para avaliar esta perspetiva com rigor propomos na próxima secção 3.2 analisar com mais pormenor uma das melhores versões de deontologismo: a conceção deontológica de garantia ou de estatuto epistémico positivo desenvolvida por Chisholm.

## 3.2 Internismo deontológico de Chisholm

A teoria da garantia de Chisholm (1982: 46-47) segue a definição tradicional de conhecimento, de acordo com a qual:

(D1) *S sabe* que  $p$  =<sub>df</sub>  $p$  é verdadeira;  $S$  acredita que  $p$ ; e  $S$  está justificado a acreditar que  $p$ .

Por isso, para Chisholm a garantia, aquilo que acrescentado à crença verdadeira produz conhecimento, consiste em estar internamente justificado. Todavia, para lidar com os casos Gettier (1963), Chisholm tenta encontrar uma análise adequada no que diz respeito a essa condição da justificação. Assim,

(D2)  $S$  está *justificado* a acreditar que  $p$  =<sub>df</sub> (i) é evidente para  $S$  que  $p$ ; e (ii) se é defeituosamente evidente para  $S$  que  $p$ , então  $p$  é implicada por uma conjunção de proposições cada uma das quais é evidente mas não defeituosamente evidente para  $S$ .

A ideia principal é que aquilo que  $S$  conhece deve ser evidente mas não defeituosamente evidente. E uma proposição é defeituosamente evidente caso se baseie numa proposição falsa ou numa proposição que torna evidente uma proposição falsa. De forma mais rigorosa, Chisholm esclarece que

(D3)  $h$  é *defeituosamente evidente* para  $S$  =<sub>df</sub> (i) há uma proposição básica para  $S$  que torna  $h$  evidente para  $S$  e não implica logicamente  $h$ ; e (ii) cada uma dessas proposições básicas torna evidente uma proposição que é falsa. (Sendo que  $b$  é uma *proposição básica* para  $S$  =<sub>df</sub>  $b$  é evidente para  $S$ ; e tudo o que torna  $b$  evidente para  $S$  implica  $b$ ).

Por exemplo, no segundo contraexemplo de Gettier (1963: 122-123) pode-se constatar uma conjunção de proposições (P1), parecidas com as seguintes:

(P1) Jones guarda um Ford na sua garagem; Jones foi visto a conduzir um Ford; Jones disse que tem um Ford e tem sido honesto e fiável no passado, etc.

Ora, (P1) torna evidente, para um certo sujeito S, uma proposição falsa:

(P2) Jones tem um Ford.

E esta proposição (P2), por sua vez, torna evidente para S uma proposição verdadeira:

(P3) Ou Jones tem um Ford ou Brown está em Barcelona.

De acordo com Gettier não se pode dizer que S *sabe* que (P3), mesmo sendo essa proposição verdadeira (porque Brown por pura coincidência está em Barcelona), e S acredite e esteja justificado a acreditar nessa proposição. Mas, será esse um contraexemplo à definição de conhecimento como crença verdadeira justificada? Segundo a análise de Chisholm, esse não é um bom contraexemplo, pois não se pode dizer que S tenha *justificação* para aceitar (P3). Isto porque a proposição (P3) é defeituosamente evidente; ou seja, essa proposição torna-se evidente por causa de uma proposição que é falsa, ou seja por (P2), bem como por proposições básicas (P1) que tornam evidente uma proposição falsa (P2). Por isso, a condição (ii) da definição de justificação não é satisfeita<sup>3</sup>.

Porém, esta noção de *justificação*, que se emprega como um termo de avaliação epistémica servindo para dizer o que é razoável crer ou aceitar, tem como central o conceito de *evidência*. O que significa, então, dizer que “p é evidente para S”? Para Chisholm (1977: 21-23; 1982: 8-9) uma proposição evidente é uma proposição que está *além de toda a dúvida razoável* e que é tal que qualquer proposição que seja mais razoável do que ela é uma proposição que é *certa*.

Por um lado, Chisholm não pretende exigir que aquilo que se justifica ou conhece seja sempre certo ou absolutamente certo, pois quando se caracteriza uma proposição como *certa* sustenta-se que não há qualquer proposição que seja epistemicamente mais razoável ou preferível do que ela. Assim, se p é *certa* para S, então não há nenhuma

---

<sup>3</sup> Existem vários problemas com esta resposta de Chisholm aos casos Gettier, pois (i) é possível argumentar que pode haver conhecimento a partir de certas proposições falsas e (ii) foram formulados outros casos do tipo Gettier, como o caso do *Celeiro*, que são não-inferenciais. Por isso, a solução de não haver evidência defeituosa não resolve o problema Gettier. Desenvolveremos isto com mais pormenor no capítulo 7.

proposição q tal que aceitar q seja mais razoável para S do que aceitar p. Mas, então, se fosse exigido que só conhecemos as proposições certas, não poderíamos dizer que sabemos que agora o sol brilha ou que brilhou ontem, etc., pois há proposições mais razoáveis do que essas, como as proposições autoevidentes (p.e. verdades elementares da aritmética) ou proposições incorrigíveis (p.e. *penso, logo existo*). Ora, como parece legítimo afirmar que conhecemos coisas comuns, como o sol brilhou ontem, então seria exigir demasiado considerar que só se conhecem as proposições certas.

Por outro lado, Chisholm exige que aquilo que se justifica ou conhece seja algo mais do que aquilo que esteja para além de toda a dúvida razoável. Afirmar que uma proposição p está *além de toda a dúvida razoável* para S é dizer que aceitar p é mais razoável para S do que suspender o juízo ou abster-se de p. A este propósito Chisholm ilustra que atualmente sabemos que o homem que foi presidente de França no ano passado esteve em Paris com maior frequência do que nos anos anteriores; daqui parece admissível dizer que está para além de toda a dúvida razoável que o homem que será presidente de França no próximo ano estará em Paris mais frequentemente do que em anos anteriores. Contudo, isso não é uma proposição que atualmente se conheça como verdadeira. Assim, quando se afirma que uma proposição é evidente ou é conhecida como verdadeira, afirma-se algo mais do que se disséssemos que está para além de toda a dúvida razoável, mas também se está a dizer menos do que ser absolutamente certa. Ou, mais rigorosamente, afirma-se que:

(D4) p é *evidente* para S =<sub>df</sub> (i) p está além de toda a dúvida razoável para S e (ii) para todo q, se aceitar q é mais razoável para S do que aceitar p, então q é certa para S.

Pode-se verificar que Chisholm utilizou na definição de *evidente*, bem como na definição de *certo* e de *estar para além da dúvida razoável*, a expressão técnica indefinida: “p é mais razoável do que q para S” (também se podendo usar como alternativa “p é epistemicamente preferível a q para S” ou ainda “p é epistemicamente mais valiosa do que q para S”). Mas o que significa essa expressão? Uma forma de clarificar essa expressão é tentar parafraseá-la com uma terminologia diferente. E é isso que Chisholm pretende quando afirma que:

“A razoabilidade epistémica pode ser entendida em termos do requisito geral de tentar ter o maior possível conjunto de crenças logicamente independentes que é

tal que as crenças verdadeiras ultrapassam as crenças falsas. Os princípios da preferibilidade epistémica são princípios que se devem seguir se se quiser realizar este requisito” (1982: 7).

Ou quando salienta ainda mais explicitamente que:

“Podemos assumir que toda a pessoa está sujeita a um requisito puramente intelectual: o de tentar fazer o seu melhor para que toda a proposição  $p$  que ela considere, aceita  $p$  se e só se  $p$  é verdadeira. Pode-se dizer que este é a responsabilidade ou dever da pessoa como ser intelectual. (...) Então, uma forma de reformular a locução « $p$  é mais razoável do que  $q$  para  $S$  em  $t$ » é a seguinte: « $S$  está de tal modo situado em  $t$  que a sua obrigação intelectual, a sua responsabilidade como ser racional, se satisfaz melhor por  $p$  do que por  $q$ »” (1977: 24-25).

Nestas passagens Chisholm sugere a ideia de que temos *deveres* quando alegamos que uma certa proposição é mais razoável, evidente, justificada ou conhecimento. E tais deveres epistémicos que temos consistem sobretudo em *tentarmos* acreditar apenas em verdades entre as proposições que considerarmos ou, por outra palavras, a de *tentarmos* alcançar e manter uma certa condição epistémica, a que se pode designar *excelência epistémica*, que consiste fundamentalmente em estabelecer uma relação apropriada com a verdade. Todavia, salienta que o nosso dever não é acreditar efetivamente em verdades, mas apenas *tentar*; e a razão disso pode ter a ver com a aparente *não-voluntariedade da crença*, ou de certos tipos crenças, ou talvez ainda o facto de não estar inteiramente dentro do nosso controlo alcançar essa excelência epistémica ou de não a sabermos como alcançar, entre outros, tal como veremos com mais pormenor na secção 3.5. Portanto, podemos explicitar que o requisito intelectual ou dever que estamos vinculados, quando por exemplo afirmamos que uma proposição é mais razoável do que outra, é o seguinte:

(D5) Para qualquer proposição  $p$ , tempo  $t$  e sujeito  $S$ , se  $S$  considera  $p$  em  $t$ , então  $S$  tem o *dever* de tentar que seja o caso que  $S$  acredita  $p$  se, e só se,  $p$  é verdadeira.

Este é um dever permanente que temos enquanto seres racionais; ou seja, exatamente pelo facto de sermos o tipo de criaturas que são capazes de compreender e acreditar em proposições. E tal responsabilidade ou dever expande-se presumivelmente, de acordo com a interpretação de Plantinga (1993a: 33), a todos os

seres capazes de raciocínio ou intelecto, quer sejam anjos, demónios, Alpha Centaurianos, etc.

Mas, mais precisamente, como se pode cumprir o dever expresso em (D5), ou seja, o dever de tentar realizar o estado de coisas de excelência epistémica? Em primeiro lugar, só se poderá alcançar excelência epistémica caso se tenha algumas crenças sobre como realizar esse estado de coisas (ou qualquer ideia sobre como descobrir isso); pois, se não houver uma mínima ideia sobre isso, então nem sequer se pode tentar fazê-la. E, em segundo lugar, se um sujeito tem crenças sobre como realizar esse estado de coisas, então satisfaz melhor a sua obrigação ao tentar agir de acordo com essas suas crenças.

Para clarificar ainda melhor este pormenor, Plantinga (1993a: 34-35) oferece alguns exemplos parecidos com o seguinte: suponha-se que S está Lisboa e tem o dever de estar em Paris em determinado momento; assim, a forma de realizar esse dever é agir de acordo com as suas crenças. Ora, vamos supor que S acredita que só pode chegar lá a tempo se voar através de Marrocos. Todavia, S sustenta essa sua crença nas suas memórias vagas ou na sorte, por causa da sua preguiça, descuido ou falta de atenção. Perante tais condições diríamos que S poderia tentar fazer melhor, poderia ter-se informado melhor, etc., e se tal fosse o caso então descobriria que a melhor forma de ir a Paris não seria através de Marrocos mas talvez através de Madrid. Deste modo, S faltou às suas obrigações de tentar fazer o melhor para realizar o seu dever, não sendo por isso a sua crença justificada. E tal situação de falhar o cumprimento do dever ocorre normalmente quando se sustenta uma crença de forma descuidada, com indevida leviandade, desconsiderando-se as informações ou indícios disponíveis, ou quando se deveria examinar melhor, entre outros.

Recapitulando, para Chisholm a garantia, ou seja, o que deve ser acrescentado à crença verdadeira para se ter conhecimento, é a justificação. Ora, a justificação é definida em termos de evidência (não defeituosa). E, por sua vez, a evidência é clarificada apelando a expressões, como “p é mais razoável do que q”, que se parafraseiam em termos de *deveres epistémicos*. Por isso, podemos dizer que na epistemologia de Chisholm a garantia consiste fundamentalmente no cumprimento do dever epistémico, estando desse modo conectada com a tradição clássica internista e deontológica.

Essa é uma tradição que remonta a Descartes e a Locke e que tem como papel central a noção de dever ou obrigação (cf. Plantinga 1993a: 11-25). Por exemplo, para Descartes, há um dever ou obrigação de não sustentar uma proposição a menos que a percebamos com suficiente *clareza e distinção*; e estar justificado é sobretudo não desrespeitar esse dever ou obrigação. E, de acordo com Locke estar justificado consiste em respeitar deveres epistémicos de não conceder um *firme assentimento da mente* para nada a não ser com boas razões. Portanto, a fonte e origem desta tradição baseia-se na ideia de que a justificação epistémica é justificação deontológica; assim, estar justificado numa crença consiste em cumprir-se os deveres epistémicos na formação, bem como na sua manutenção, dessa crença. E é precisamente esta noção de justificação deontológica que está também na origem do internismo; pois, nessa conceção de justificação, a questão sobre se as crenças de S estão justificadas é algo que depende e está dentro do controlo de S, sendo um resultado do seu esforço e não simplesmente algo que lhe acontece. Como se pode constatar, a ideia básica de Chisholm de entender a garantia em termos do cumprimento do dever epistémico parece apresentar-se de forma geral em continuidade com o pensamento de Descartes e Locke (embora Chisholm não defenda que o dever é alcançar a excelência epistémicas, mas o de *tentar*).

### 3.3 Contraexemplos à suficiência do deontologismo

Na secção anterior vimos que para Chisholm a *garantia* é a *justificação internista e deontológica* (por questão de simplicidade por vezes usamos apenas o termo “justificação”), a qual se define em termos do cumprimento do dever ou obrigação epistémica, e tal dever consiste em se *tentar* alcançar *excelência epistémica*. Portanto, o que fundamentalmente Chisholm defende é o seguinte:

(GD) Uma crença *p* é garantida para um sujeito *S* sse *p* é justificada interna e deontologicamente para *S*.

Todavia, Plantinga defende esta teoria da garantia é implausível, pois a justificação interna e deontológica não é suficiente nem sequer necessária para a garantia, sendo suscetível de vários contraexemplos. Começando pela sua crítica à suficiência da justificação, ele procura apresentar situações em que o seguinte seja o caso:

(GD\*) Uma crença  $p$  é justificada interna e deontologicamente para  $S$ , mas  $p$  não é garantida para  $S$ .

A ideia básica desses contraexemplos que procuram mostrar que a justificação não é suficiente para a garantia é a seguinte: mesmo que se conceda que há deveres epistêmicos do tipo que Chisholm sugere, é ainda possível que um sujeito cumpra os seus deveres epistêmicos de forma irrepreensível (até de forma supererrogatória) e, no entanto, as suas crenças tenham pouca ou nenhuma garantia (por causa de uma lesão cerebral ou devido a um demónio cartesiano ou a um cientista cognitivo Alfa Centauriano). Por outras palavras, não importa quão bem um sujeito esteja justificado de um ponto de vista internista e deontológico, pois a sua crença pode ser verdadeira apenas por acidente e, assim, não constitui conhecimento nem garantia. Dos diversos contraexemplos apresentados por Plantinga, vale a pena considerar os seguintes uma vez que aparecem em diversos dos seus textos:

(PRESIDENTE) “Suponha-se que desenvolvo um tipo raro de lesão cerebral que me leva a acreditar que serei o próximo presidente dos Estados Unidos. Eu não tenho indícios para a proposição, e nunca venci ou até mesmo concorri a um cargo público (...). Apesar disso, por causa da minha disfunção cognitiva, a crença de que serei o próximo presidente parece-me obviamente verdadeira – tão óbvia como a maioria das verdades óbvias da aritmética elementar. (...) Que serei o próximo presidente parece-me ser completa e obviamente verdadeiro; eu não tenho de toda consciência que as minhas faculdades cognitivas me estão aqui a pregar partidas. Assim, se tentar alcançar a excelência epistémica, incluirei essa proposição entre as que aceito. (...) Certamente estou a cumprir o meu dever epistémico ao aceitar a proposição em questão; porém essa proposição tem pouca garantia para mim. Mesmo se por algum puro acaso suceda que serei o próximo presidente, eu não sei que o iria ser” (1990: 69; 1993a: 44).

Neste contraexemplo parece que o sujeito teria justificação na sua crença de que será o próximo presidente uma vez que, de um ponto de vista internista e deontológico, essa crença parece-lhe tão verdadeira como  $1+2=3$  ou como o *modus tollens*. Aliás, pode-se até supor que o sujeito está profundamente preocupado com o seu dever epistémico de tentar estar numa relação adequada com a verdade, não infringindo minimamente as suas obrigações epistémicas, nem sendo culpável, ao aceitar a sua crença que lhe surge de uma forma tão clara e óbvia. Assim, temos uma situação em que o sujeito tem



uma crença verdadeira justificada interna e deontologicamente. Mas haverá conhecimento? Não, pois a sua crença justificada revela-se verdadeira por mero acidente (e ter conhecimento não pode ser uma questão de sorte). Portanto, não basta acrescentar à crença verdadeira a condição da justificação interna e deontológica para se ter conhecimento; por isso, a justificação assim entendida não é suficiente para a garantia.

Mas o que dizer deste contraexemplo? Será que Plantinga conseguiu mostrar que a justificação não é suficiente para a garantia? Existem duas possíveis objeções a esse contraexemplo, apresentadas por Wunder (2007) e Feldman (1993). Contudo, iremos argumentar que essas objeções não são procedentes.

A primeira objeção tem a ver com a metodologia utilizada por Plantinga. Ora, se atendermos às sugestões metodológicas sobre a garantia que Plantinga apresenta posteriormente e que utiliza para a sua própria teoria da garantia, parece que tais metodologias entram numa certa tensão com este e outros contraexemplos. Quanto a essa metodologia, Plantinga (1993a: 212-213; 1993b: ix; 2000: 156) defende que a noção de garantia não é melhor explicada ao reunir-se simplesmente um conjunto de condições individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para todos os casos possíveis. Tal procedimento é familiar na lógica e matemática, mas não funciona bem na epistemologia. Pelo contrário, considera que a garantia é melhor explicada com casos *inequívocos, claros e centrais* de conhecimento, a que ele chama *paradigmas*, havendo também uma zona de penumbra de casos possíveis em torno desses casos centrais e que não obedecem exatamente às condições dos casos centrais ou paradigmáticos. Além disso, há uma zona de vagueza, constituída por casos de fronteira, onde não é realmente claro se o que temos é conhecimento (e garantia) ou não. Assim, de acordo com Plantinga (1993a: 213), “uma boa forma de caracterizar o nosso conceito de garantia é especificar as condições que governam o núcleo central paradigmático (aqui as condições necessárias e suficientes são apropriadas)”.

Ou seja, o que Plantinga parece estar a defender é que as condições necessárias e suficientes para a garantia só são relevantes ou apropriadas nos casos paradigmáticos de conhecimento. E, por conseguinte, para os casos que não sejam paradigmáticos não é apropriado acusar uma dada teoria da garantia de não ser necessária nem suficiente.

Mas, se é isso o que sucede e se em (PRESIDENTE) não temos um caso paradigmático de conhecimento, então como se pode criticar que a justificação não é suficiente? Por outras palavras, segundo a própria metodologia apresentada por Plantinga, é apropriado tecer considerações sobre condições suficientes só se temos um caso paradigmático de conhecimento. Todavia, a presente objeção sustenta que em (PRESIDENTE) não temos um caso paradigmático de conhecimento (aliás, não é de todo um caso de conhecimento). Deste modo, em (PRESIDENTE) não é apropriado tecer considerações sobre condições suficientes e, por isso, não é apropriado acusar a justificação de não ser suficiente para a garantia ou para o conhecimento. Portanto, parece haver aqui um certo conflito entre, por um lado, a estratégia empreendida por Plantinga para refutar as várias teorias da garantia e, por outro, a metodologia que ele utiliza para defender a sua própria teoria da garantia.

No entanto, consideramos que esta não é uma boa objeção ao contraexemplo (PRESIDENTE), pois os casos claros ou paradigmáticos podem ser *casos positivos* (i.e. de conhecimento) e *casos negativos* (i.e. de não-conhecimento, de ignorância, ou de pura sorte epistémica<sup>4</sup>), enquanto os casos de fronteira estão no meio. Contudo, se o caso (PRESIDENTE) *não é de todo* um caso de conhecimento (tal como se defende na objeção anterior), então está a reconhecer-se que é de facto um caso claro ou paradigmático, mas negativo. Por causa disso, metodologicamente nada impede que esse caso mostre que a justificação interna e deontológica não é uma condição suficiente para a garantia, uma vez que o sujeito está deontologicamente justificado para acreditar que é o próximo presidente, mas claramente não sabe isso.

Uma outra objeção procura questionar se (PRESIDENTE) é realmente um caso inequívoco, claro e central de uma crença verdadeira, e igualmente deontologicamente justificada, mas que não constitua conhecimento. Parece óbvio que esse caso é

---

<sup>4</sup> Em concomitância com casos paradigmáticos de conhecimento (i.e. casos positivos), pode-se pensar em casos paradigmáticos de pura sorte epistémica (i.e. casos negativos) como apropriados para se tecer considerações sobre a suficiência; ou seja, casos inequívocos, centrais e claros de crenças verdadeiras que não são conhecimento. Deste modo, num caso paradigmático de pura sorte epistémica em que uma dada teoria T da garantia seja satisfeita, pode-se dizer que T é insuficiente para que acrescentada à crença verdadeira produza conhecimento; assim, mostrar-se-ia que T não seria uma boa teoria da garantia. Pelo contrário, se T fosse uma boa teoria da garantia, então caso T fosse acrescentada à crença verdadeira haveria conhecimento e não mera sorte epistémica.

logicamente possível; isto é, parece logicamente possível que eu esteja deontologicamente justificado e que a crença de que serei o próximo presidente seja verdadeira, embora tal crença não constitua conhecimento. Mas, para além de logicamente possível, será um caso *paradigmático*? Aliás, é relevante perguntar se a crença justificada em questão em (PRESIDENTE) é efetivamente um caso paradigmático de justificação. Por exemplo, será que (PRESIDENTE) é um caso que Chisholm imediatamente reconheceria como um exemplar paradigmático de justificação ou, pelo contrário, considerava-o um exemplar menos comum ou anómalo (por ser causado, entre outros aspetos, por uma lesão)? Examinando novamente (PRESIDENTE) pode-se assinalar que o sujeito S acredita e sabe coisas como as seguintes:

(\*) Nunca venceu ou concorreu a um cargo público; a sua única experiência política foi uma proposta mal sucedida para ser vice-delegado de turma no secundário; não tem conhecimentos políticos, etc.

Ora, tal como critica Feldman (1993: 39), mesmo se a crença de S, de que será o próximo presidente, for considerada como justificada devido ao seu carácter manifesto e óbvio, todas as outras crenças (\*) que S sustenta parecem derrotar ou, pelo menos, põem em causa a justificação da crença de que S será o próximo presidente. Será, então, que S está realmente justificado? Não terá S o dever de tentar examinar melhor a sua crença (mesmo que esta lhe apareça como óbvia) e de analisar a coerência dessa crença com as restantes que sustenta? Perante as crenças (\*), S afirmar que será o próximo presidente parece constituir uma crença particularmente bizarra e a sua alegada justificação é de alguma forma minada. Por isso, mesmo supondo-se que essa crença é justificada, não aparenta ser de forma alguma uma justificação paradigmática.

Porém, não nos parece que esta objeção seja decisiva. Isto porque a objeção anterior sustenta que o sujeito tem o dever de examinar melhor a sua crença e de analisar a coerência dessa crença com as restantes que sustenta. Todavia, tal como o caso (PRESIDENTE) foi concebido, podemos alegar que o sujeito cumpriu esses deveres; aliás, ele examinou bem a crença e analisou a sua coerência com as outras, além disso a crença pareceu-lhe obviamente verdadeira e coerente com as outras. É verdade que para nós essa sua crença é *bizarra*, mas não o é para ele e, por causa da lesão cerebral, *do seu ponto de vista* não lhe parece que esteja a desrespeitar qualquer dever. Por isso, à luz

do internismo deontológico, a sua crença parece claramente justificada. Com um outro contraexemplo talvez isto fique mais claro:

(REGIME) “Suponha-se que o Paulo (devido a uma lesão [...]) está completa e não culpavelmente convencido de que a sua natureza é profundamente enganadora. Como os restantes de nós, ele tem uma inclinação, ao aparecer avermelhado, para acreditar que há alguma coisa vermelha presente na proximidade; ao contrário de nós, ele acredita que essa inclinação natural é enganadora e que nessas ocasiões não há realmente nada que lhe está a aparecer assim. Ele procede a um regime austero para superar essa inclinação; depois de um esforço intenso e prolongado consegue ser bem-sucedido: ao aparecer avermelhado ele é capaz de suspender a crença de que alguma coisa vermelha lhe está a aparecer e, por fim, forma nessas ocasiões a crença de que nada vermelho lhe está a aparecer. (...) Determinado a fazer o que é correto, o Paulo heroicamente persiste em fazer o que ele, não culpavelmente, considera ser o seu dever. Todavia, é óbvio que mesmo que o Paulo seja invulgarmente cumpridor do dever ao aceitar, numa certa ocasião, a crença de que nada vermelho lhe está a aparecer, essa crença tem pouca garantia para ele. O cumprimento do dever epistémico, mesmo um trabalho epistémico supererrogatório, não é de forma alguma suficiente para a garantia” (Plantinga 1987: 183; 1988: 11-12; 1993a: 44-45).

Esta dedicação do Paulo ao dever sai-lhe caro, tanto para a sua saúde como para as suas relações pessoais (os seus colegas ridicularizam-no e a sua esposa “abandona-o por alguém epistemicamente menos fora do padrão”). Apesar disso, parece que ele cumpre no máximo grau os seus deveres epistémicos, estando dessa forma justificado na sua crença. Todavia, Plantinga sustenta que a sua crença não tem garantia. Mas porquê? Uma forma de mostrar isso seria dizer que a sua crença deontologicamente justificada de que “nada vermelho lhe está a aparecer”, ainda que verdadeira, não constitui um caso de conhecimento. Isto porque atendendo à situação epistémica do Paulo e às circunstâncias da formação da sua crença e de outras semelhantes, a verdade dessa crença parece meramente accidental. E, assim, nesse caso a justificação deontológica não seria suficiente para preencher a lacuna entre a crença verdadeira e o conhecimento; ou seja, a justificação interna e deontológica não bastaria para a garantia.

Como objecção talvez se possa utilizar o conceito de crença *defeituosamente evidente*, que vimos no início da secção 3.2, tal como Chisholm usou para enfrentar os originais contraexemplos de Gettier. Assim, poder-se-ia alegar que efetivamente o Paulo não tem

justificação para acreditar que “nada de vermelho lhe está a aparecer numa certa ocasião” (doravante crença C1) uma vez que essa crença se baseia, de alguma forma, na proposição falsa “a sua natureza é enganadora quando lhe aparece avermelhado” (doravante crença C2); por isso, esse não seria um caso de uma crença verdadeira justificada que não seria conhecimento. Mas, como uma possível resposta para esta objeção pode-se supor no contraexemplo (REGIME) que a crença (C2) é verdadeira. Deste modo, não haveria evidência proposicional defeituosa para a crença (C1). Além disso, podemos igualmente supor que (C2) não seria defeituosa no sentido de Chisholm, pois não se baseia em nenhuma proposição (isto é, tal crença não tem evidência proposicional) sendo, pelo contrário, evidente de forma básica e imediata (embora causada pela sua lesão). Todavia, mesmo que (C2) fosse uma crença verdadeira deontologicamente justificada e não fosse defeituosamente evidente, de tal forma que o Paulo cumpriria os seus deveres epistêmicos ao aceitar essa crença, também não teria garantia para ele, nem seria conhecimento, uma vez que essa crença seria apenas um produto ou um efeito accidental da sua lesão cerebral.

Outra forma de criticar o contraexemplo (REGIME), similar a uma das objeções anteriores, passa por questionar: será que estamos perante um caso paradigmático de pura sorte epistémica? E, igualmente, será (REGIME) um paradigma de justificação? Tal como no contraexemplo anterior (PRESIDENTE), alguém pode estar inclinado a considerar que se está perante um caso atípico e anómalo de justificação. E se tal é o caso, então parece que não estamos perante um forte contraexemplo contra a suficiência da justificação. No entanto, mais uma vez, tal caso só é atípico ou anómalo a partir de uma perspectiva *externa* ou do ponto de vista de *terceira-pessoa*. Contudo, do ponto de vista do próprio sujeito da crença, do Paulo, ele está a cumprir completamente o seu dever. Tal como (REGIME) está formulado, podemos supor que o Paulo depois de examinar bem a crença (C1) e analisar a sua coerência com as outras, continua a parecer-lhe que (C1) é obviamente verdadeira e obviamente coerente com as suas restantes crenças. E isso é tudo o que internismo deontológico requer.

Plantinga apresenta muitos outros contraexemplos contra a suficiência da justificação deontológica, mas no fundo baseiam-se todos mais ou menos na mesma estrutura de (PRESIDENTE) e (REGIME). A intuição geral de Plantinga de que a

justificação não é suficiente para a garantia nem para o conhecimento parece-nos de forma geral apelativa e plausível; pelo menos pode-se alegar que os contraexemplos de Plantinga apresentam situações *logicamente possíveis* em que a justificação acrescentada à crença verdadeira não é suficiente para se ter conhecimento. Além disso, as possíveis objeções que considerámos não parecem procedentes nem decisivas.

É relevante notar que nestes contraexemplos de Plantinga o sujeito em questão não tem conhecimento sobretudo por causa de alguma disfunção cognitiva, provocada por uma lesão cerebral ou algo semelhante. Ora, isto parece implicitamente sugerir que para haver conhecimento não pode ocorrer tal disfunção cognitiva. E é precisamente isso que Plantinga (1993b: 4) advoga como a primeira condição necessária na sua teoria da garantia. Esta condição, que se designa por *função apropriada*, estabelece que uma crença *p* tem garantia para um sujeito *S* só se *p* é produzida em *S* por faculdades cognitivas que funcionem apropriadamente, sem qualquer disfunção ou mau funcionamento. Para Plantinga qualquer teoria que tente fornecer uma análise da garantia e que não reconheça essa condição da função apropriada, será uma teoria insuficiente; pois, será suscetível de contraexemplos similares àqueles que examinámos. Nos próximos capítulos 6 e 7 iremos apresentar e defender uma versão dessa condição para uma teoria plausível da garantia. Mas para já vejamos outras críticas ao internismo deontológico.

### 3.4 Contraexemplo à necessidade do deontologismo

Até agora analisámos a argumentação em que Plantinga procura mostrar que a justificação não é suficiente para que acrescentada à crença verdadeira produza conhecimento, sendo precisas outras condições (como, por exemplo, a função apropriada, etc.). Todavia, Plantinga vai mais longe e procura defender que a justificação deontológica nem sequer é necessária para o conhecimento nem para a garantia. Ou seja, advoga o seguinte:

(GD\*\*) Uma crença *p* pode ser garantida para *S*, ainda que *p* não seja justificada interna e deontologicamente para *S*.

Para defender isso, Plantinga procura conceber um contraexemplo em que S pode conhecer que p e, por isso, tem garantia que p. Porém, nesse contraexemplo, acontece que S desrespeita o seu dever epistêmico relativamente à sua crença de que p e, assim, S não está justificado a acreditar que p. Portanto, Plantinga imagina um caso onde S conhece e tem garantia que p, mas simultaneamente não está justificado a acreditar que p. O contraexemplo que Plantinga concebe é o seguinte:

(AUTOCARRO) “Suponha-se que há o tipo de deveres epistêmicos que Chisholm sugere: um dever para tentar alcançar e manter a condição de excelência epistêmica; e suponha-se que sei isto, sou cumpridor do dever, mas também um pouco confuso. Não culpavelmente passo a acreditar que os nossos conquistadores Alfa Centaurianos, por razões obscuras a nós, não gostam de todo do meu pensamento de que estou a perceber alguma coisa que é vermelha; eu também acredito que eles estão a monitorizar as minhas crenças e, se formo a crença que vejo alguma coisa vermelha, eles farão que eu possua um conjunto de crenças que são na sua maior parte absurdamente falsas, privando-me assim de qualquer oportunidade de excelência epistêmica. Por isso, adquire um dever epistêmico de tentar suspender as crenças que formo naturalmente quando me aparece avermelhado: tais crenças como a que vejo uma bola vermelha, ou um carro de bombeiros vermelho, ou o que quer que seja. Claro que tenho as mesmas inclinações epistêmicas que têm todos os outros: quando me aparece avermelhado, estou fortemente inclinado a acreditar que vi alguma coisa vermelha. Contudo, à custa de um esforço heroico e ilimitado sou capaz de treinar-me para suspender a crença (nessas ocasiões) de que vejo alguma coisa vermelha; naturalmente isso exige enorme esforço e requer grande força de vontade. Numa dada manhã dou um passeio em Londres; aparece-me avermelhado várias vezes (...). A cada momento resisto com êxito à crença de que vejo alguma coisa vermelha, mas só à custa de um prodigioso esforço. Fico exausto e ressentido. Por fim, aparece-me avermelhado de uma forma particularmente insistente e intensa por causa de um grande autocarro vermelho de Londres. «Que se lixe o dever epistêmico», murmurei, e ditosamente fiquei à vontade com a crença de que estou a perceber alguma coisa vermelha. Então isto seria uma crença que foi injustificada para mim; ao aceitá-la estaria a ir contra o dever epistêmico; apesar disso não poderia ela no entanto constituir conhecimento?” (1990: 69-70; 1993a: 45).

Neste contraexemplo, dado o conjunto de crenças que o sujeito S tem relativamente aos Alfa Centaurianos, S tem o dever de tentar suspender, ou não formar, a crença de

que percebe coisas vermelhas quando lhe aparece avermelhado (caso contrário os Alfa Centaurianos, que supervisionam as suas crenças, não vão permitir que ele tenha excelência epistémica). E ao seguir o seu dever epistémico, S está justificado na crença de que *não vê nenhuma coisa vermelha*. Essa é uma crença que S sustenta com grande esforço, pois tem de contornar a sua inclinação natural de que percebe coisas avermelhadas (como caixas do correio, sinais de trânsito, uniformes da guarda real britânica, etc.). Porém, fica cansado com tal tarefa árdua e, por fim, acaba por sustentar a crença de que *vê alguma coisa vermelha* (quando percebe um autocarro londrino), violando assim o seu dever. Ora, se viola o seu dever epistémico ao sustentar a crença de que *vê alguma coisa vermelha* nessa ocasião, então S não tem justificação deontológica nessa crença. Contudo, Plantinga sugere que S poderia conhecer essa crença, caso seja verdadeira. Dessa forma, S teria uma crença que constituiria conhecimento, estando portanto garantida, mas não sendo justificada. A conclusão de Plantinga é que mesmo que a justificação deontológica seja um estado de coisas valioso, não é necessária para a garantia.

Será que Plantinga foi bem-sucedido ao mostrar que a justificação não é necessária para a garantia? Pensamos que o contraexemplo de Plantinga contra a necessidade não é inteiramente satisfatório. Essa nossa posição é inicialmente reforçada ao considerar-se que Plantinga apresenta apenas um contraexemplo para fundamentar que a justificação não é necessária, enquanto concebe inúmeros contraexemplos diferentes contra a suficiência da justificação. Isto parece indiciar que Plantinga tem mais dificuldade a argumentar contra a necessidade da justificação. Aliás, isto parece corroborado por algumas das suas afirmações quando, por exemplo, diz que a justificação deontológica é também desnecessária para a garantia “embora talvez um pouco mais duvidosamente” (Plantinga 1993a: 36). Além disso, outra inquietação que o contraexemplo (AUTOCARRO) pode suscitar é o facto de não afirmar expressamente que o sujeito conhece a proposição de que *vê alguma coisa vermelha* (quando se depara com o autocarro); pelo contrário, apenas deixa uma pergunta retórica no ar. Ora, questionar retoricamente sobre se a crença em questão é conhecimento, não a declarando assertoricamente, parece levantar dúvidas sobre se afinal essa crença é



efetivamente conhecimento. E se não o for, então nem sequer estamos perante um contraexemplo.

Todavia, seguindo a própria metodologia de Plantinga que esboçámos em cima na secção 3.2, para (AUTOCARRO) não ser um (ou um bom) contraexemplo basta que não seja um caso *paradigmático* de conhecimento. Se (AUTOCARRO) não for um caso paradigmático de conhecimento, então daí não se segue que a justificação não é necessária para a garantia ou para conhecimento; pois, de acordo com a metodologia utilizada por Plantinga as condições necessárias e suficientes só são apropriadas em casos paradigmáticos. Será, então, (AUTOCARRO) um caso paradigmático de garantia e de conhecimento? Para se defender Chisholm poder-se-ia argumentar, por exemplo, que enquanto nos casos paradigmáticos de garantia se requer que não desrespeitemos o nosso dever de tentar alcançar excelência epistémica, em (AUTOCARRO) isso não sucede uma vez que parece enquadrar-se mais numa *zona de penumbra*, isto é, num caso atípico e anómalo de conhecimento e de garantia.

No entanto, mesmo que se suponha que (AUTOCARRO) é um caso paradigmático de garantia e de conhecimento, esse contraexemplo continuaria a não ser bem-sucedido. Isto porque, seguindo uma argumentação em alguns aspetos parecida à de Meeker (1998: 93-94), o sujeito em (AUTOCARRO) pode conhecer a crença em questão e não ser verdade que essa crença está deontologicamente injustificada. Assim, esse não seria um caso em que o sujeito tem garantia mas não tem justificação deontológica. Ou seja, (AUTOCARRO) não seria de todo um contraexemplo à necessidade da justificação, pois só constituiria um contraexemplo caso represente uma situação em que se conheça uma proposição, mas não se esteja deontologicamente justificado a acreditar nessa proposição.

Para se defender essa ideia, relembremos o requisito intelectual (D5) advogado por Chisholm, na secção 3.2, de acordo com o qual para qualquer proposição *p*, tempo *t* e sujeito *S*, se *S* considera *p* em *t*, então *S* tem o *dever* de tentar que seja o caso que *S* acredita *p* se, e só se, *p* é verdadeira. Por outras palavras, para se seguir o dever epistémico de tentar alcançar a *excelência epistémica* é preciso tentar ajustar a crença que se sustenta com as *evidências* de que essa crença é verdadeira. Deste modo, uma crença está justificada na medida em que há boas evidências a seu favor (tal como o

próprio Chisholm reconhece). Ora, a crença do sujeito em (AUTOCARRO) de que *vê alguma coisa vermelha* (quando se depara com o autocarro) tem evidências esmagadoras a seu favor, nomeadamente aparece-lhe avermelhado de uma forma muito “insistente e intensa”.

Além disso, tal forte evidência fenomenológica parece sobrepor-se às crenças que o sujeito tem sobre os Alfa Centaurianos. Ou seja, mesmo que o sujeito, não culpavelmente, acredite que os Alfa Centaurianos estão a ameaçá-lo com a possibilidade de ele vir a possuir maioritariamente crenças falsas (caso sustente a crença de que *vê alguma coisa vermelha*), daí não se segue que tal sujeito esteja epistemicamente compelido a ignorar as evidências (por mais fortes elas que sejam). Pois, precisamente tais crenças iniciais podem ser derrotadas ou sobrepostas por crenças com maior evidência, sem haver a violação de qualquer dever epistémico. (Aliás, o próprio Chisholm [1977: 25] parece reconhecer que pode haver derrotadores e sobreposição de crenças bem como de deveres).

Portanto, perante as fortes evidências fenomenológicas, parece razoável defender que o sujeito em (AUTOCARRO) tem o dever de acreditar que o autocarro londrino é vermelho, suplantando assim o dever inicial que tinha devido às suas crenças sobre os Alfa Centaurianos. E se o sujeito tem esse dever, então ele está deontologicamente justificado nessa crença. Por isso, não é nada claro nem óbvio alegar que em (AUTOCARRO) estamos perante um caso de uma crença injustificada que conta como conhecimento. Pelo contrário, se o sujeito tem o dever de adequar a sua crença às evidências, se existem fortes evidências fenomenológicas a favor da crença de que o autocarro é vermelho, e se igualmente tal dever e crença, por causa da sua forte evidência, sobrepõe-se a outros deveres e crenças, então o que temos em (AUTOCARRO) é uma crença deontologicamente justificada. Deste modo, se esta argumentação estiver correta (como pensamos que está), o que temos retratado em (AUTOCARRO) não é um contraexemplo inteiramente satisfatório contra a necessidade da justificação deontológica.

Em suma, pensamos que Plantinga não consegue mostrar de forma satisfatória que a justificação interna e deontológica é desnecessária para a garantia e para o conhecimento. Por um lado, não é nada claro que (AUTOCARRO) seja um caso

paradigmático de conhecimento. Por outro lado, é plausível argumentar que em (AUTOCARRO) o sujeito afinal está deontologicamente justificado na crença de que vê alguma coisa vermelha. Assim, a conclusão que esboçamos é que embora possa ser de alguma forma plausível alegar que a justificação não é suficiente para a garantia, não parece tão plausível defender que a justificação não é de forma alguma necessária para a garantia; pelo menos Plantinga não deu razões decisivas para pensar que não é necessária. Mas apesar desta crítica de Plantinga não ser convincente, existe um outro problema interessante que afeta o deontologismo e que será abordado na próxima secção.

### 3.5 Deontologismo e o problema do voluntarismo doxástico

Numa outra via de se argumentar contra a plausibilidade do deontologismo epistémico em geral procura-se defender que essa teoria pressupõe uma supostamente implausível tese do voluntarismo doxástico<sup>5</sup>. Ora, se tal tese é implausível, então parte-se da ideia de que aparentemente não temos controlo voluntário sobre grande parte das nossas crenças; mas se tal é o caso, então não podemos ter qualquer dever ou obrigação com respeito a essas crenças nem podemos ser culpados por as sustentarmos, o que implica que o deontologismo é falso. Com base em Plantinga (1993a: 38) e Alston (2005: 60-61), o argumento pode ser formulado desta forma:

- (1) Não podemos ter deveres ou obrigações para acreditar em proposições particulares a menos que tenhamos controlo voluntário efetivo sobre as nossas crenças.
- (2) Mas não temos controlo voluntário efetivo sobre grande parte das nossas crenças.
- (3) ∴ Não temos deveres ou obrigações doxásticas sobre tais crenças. [De 1 e 2]

Ora, se a garantia é entendida em termos de deveres ou obrigações, tal como se defende no deontologismo epistémico, e não temos tais deveres ou obrigações, então

---

<sup>5</sup> A tese do *voluntarismo doxástico* é a perspetiva de que as atitudes doxásticas (tais como crença, descrença, e suspensão do juízo) estão sob o controlo voluntário direto e efetivo do sujeito. Pelo contrário, a tese do não-voluntarismo doxástico nega esse controlo sobre as atitudes doxásticas.

a conceção deontológica de garantia não é procedente. As premissas que suportam este argumento são intuitivamente bastante plausíveis. Na premissa (1) temos uma extensão amplamente aceite do *dito* kantiano de que ‘dever’ implica ‘poder’. Assim, se S tem o dever ou obrigação para acreditar em  $\varphi$ , então S pode escolher acreditar  $\varphi$  ou pode escolher não acreditar  $\varphi$ , i.e., S tem controlo voluntário doxástico efetivo ou direto sobre  $\varphi$ . Contudo, em (2) afirma-se que não temos esse controlo voluntário efetivo ou direto sobre a maioria das coisas em que acreditamos; ou seja, parece que não temos escolha com respeito às nossas atitudes doxásticas. Essa premissa parece bastante intuitiva ao considerarmos alguns casos; por exemplo, Plantinga (1993a: 24) apresenta as seguintes situações:

“Ao conduzir na estrada sou confrontado com o que parece ser um automóvel a aproximar-se; tipicamente em tal caso não depende de mim se eu acredito que há um automóvel a aproximar-se. (...) Quando vejo uma árvore, ou o céu, tipicamente não está no meu poder evitar proposições tais como *há ali uma árvore* ou *hoje o céu é azul*. Oferece-me um milhão de dólares para acreditar que a população dos Estados Unidos supera a da China; eu posso tentar o meu melhor, esforçar-me ao máximo; será em vão”.

Outros casos igualmente intuitivos e similares para se mostrar que não temos controlo sobre muito das nossas crenças são apresentados por Alston (2005: 63):

“Poderá, neste momento, começar a acreditar que o Império Romano ainda está sob controlo da Europa Ocidental, apenas por tomar a decisão de fazê-lo? Se acha que é inacreditável que deva ser suficientemente motivado para sequer tentar acreditar nisso, suponha que alguém lhe oferece 500 milhões de dólares para acreditar nisso, e que está muito mais interessado no dinheiro do que em acreditar a verdade. Poderia fazer o que é preciso para obter essa recompensa? Recorde que estamos a falar de acreditar *por vontade*. (...) Poderá mudar de atitudes proposicionais com respeito a essa proposição apenas por decidir fazê-lo? Parece-me claro que não tenho tal poder”.

De acordo com Alston (2005: 68), isso é o que sucede com a maior parte das nossas crenças. Por exemplo, quando olho pela janela e vejo que está a chover, “eu formo a crença que a chuva está a cair quer queira quer não. Não há forma de impedir essa crença”. Deste modo, parece que a nossa atitude doxástica direta ou efetiva é em grande medida não-voluntária; pois, dada a nossa evidência ou aquilo que nos aparece,

não podemos acreditar de outra forma. Mas, então, segue-se dessas duas premissas aparentemente intuitivas que não temos deveres ou obrigações doxásticas sobre grande parte das nossas crenças; ou seja, a conceção deontológica de garantia não é procedente. Deste modo, Alston e Plantinga concluem que é melhor pensar a justificação ou a garantia em termos não-deônticos.

Caso este argumento seja procedente, teremos uma razão adicional (para além daquelas que vimos nas secções anteriores) para considerar o deontologismo epistémico como implausível. Mas será este argumento procedente? Vejamos brevemente algumas possíveis objeções. Uma primeira forma de criticar a premissa (2) pode consistir em notar que, embora não tenhamos controlo voluntário direto ou efetivo sobre grande parte das nossas crenças, podemos ainda assim ter um controlo voluntário *indireto*. Ou seja, podemos de forma voluntária influenciar indiretamente as nossas crenças a longo prazo, tal como uma pessoa pode exercer uma influência voluntária indireta sobre a condição do seu coração ao fazer regularmente exercício ou uma dieta saudável. Assim, um sujeito pode a longo prazo adotar um curso de ação (como começar a prestar mais atenção às evidências ou evitar o pensamento ilusório, etc.) que ajude de alguma forma a influenciar e modificar as suas propensões para acreditar numa dada crença particular<sup>6</sup>. Como resposta a esta objeção é interessante notar que Alston (2005: 74) e Plantinga (1993a: 24) reconhecem que apenas podemos ter esse tipo fraco de controlo sobre as nossas crenças; todavia, esse não é o tipo de controlo voluntário que se aborda no argumento e que é requerido para o refutar. O argumento está comprometido apenas com o controlo voluntário direto ou efetivo, não com uma forma mais fraca ou indireta.

Uma objeção mais prometedora contra a premissa (2) é inspirada na resposta compatibilista ao problema do livre-arbítrio (cf. Steup 2000; 2012). Deste modo, tal como um compatibilista acerca do livre-arbítrio sustenta que realizamos voluntariamente uma ação quando essa ação resulta do tipo adequado de causa, um defensor do voluntarismo doxástico pode sustentar de uma forma semelhante que acreditamos voluntariamente quando esse acreditar resulta de um tipo adequado de

---

<sup>6</sup> No final desta secção iremos analisar mais alguns aspetos desta perspetiva.

causa. Mas em que consiste o “tipo adequado de causa”? Apesar de ser difícil especificar com toda a clareza em que é que isso consiste, o compatibilista na discussão do problema do livre-arbítrio costuma sustentar algo bastante similar ao seguinte:

(CA) Uma causa é *adequada* para uma dada ação A de um sujeito S na medida em que (i) essa A resulta em S dos seus poderes ou habilidades e (ii) S não tem constrangimentos ou impedimentos (tais como restrições físicas, coerção, ou compulsão) para fazer A.

De forma similar, o compatibilista com respeito ao problema do voluntarismo doxástico em (CA) substitui “ação” por “atitude doxástica”. Assim, ter controlo voluntário sobre uma atitude doxástica  $\varphi$  é compatível com ser causalmente determinado a ter  $\varphi$ , desde que  $\varphi$  resulte em S de uma *causa adequada* ou, utilizando os termos de Steup (2012: 153), de uma *história causal boa*. A esse propósito, Steup (2012: 147) sustenta que as nossas atitudes doxásticas resultam de uma *história causal boa* ou apropriada quando as nossas mentes estão a funcionar bem, sendo que a saúde e a racionalidade parecem ser indicadores de uma mente que funciona bem. Pelo contrário, as nossas atitudes doxásticas resultam de uma *história causal má* ou inapropriada quando as nossas mentes estão a funcionar mal, sendo que uma clara irracionalidade ou alguma disfuncionalidade mental são uma indicação desse mal funcionamento. Assim, se a história causal de uma atitude doxástica D de S é boa ou apropriada, então D é uma atitude que S tem controlo. Ora, com base nisso, pode-se alegar que nós temos, nos exemplos que Alston e Plantinga ofereceram, controlo voluntário sobre tais atitudes doxásticas na medida em que essas atitudes resultam de uma causa adequada ou de uma história causal boa (mesmo que o futuro esteja fechado e não possamos decidir de outra forma sob as mesmas circunstâncias).

No entanto, pensamos que esta não é uma objeção conclusiva. Isto porque, em primeiro lugar, o *controlo voluntário* para fazer algo envolve tipicamente uma *intenção* (p.e. escrevo um certo argumento porque tenho a intenção de escrever esse argumento). Todavia, enquanto uma ação A por vezes pode ser pelo menos o produto de uma intenção para A, uma crença que p não parece ser o produto de uma intenção para acreditar que p, ou pelo menos normalmente não é o produto de uma intenção para acreditar que p. Isto é, enquanto as ações são usualmente governadas por intenções, os

estados doxásticos não o são. Assim, em casos comuns de formação de crenças (como aqueles relatados por Plantinga e Alston), não formamos uma dada crença como um resultado de uma intenção ou decisão para formar essa crença. Ou seja, não parece que as atitudes doxásticas resultem de uma intenção efetiva para acreditar. E se tal for o caso, então não temos controlo voluntário efetivo sobre as nossas atitudes doxásticas comuns<sup>7</sup>.

Em segundo lugar, o compatibilismo doxástico, pelo menos na versão de Steup, parece sugerir que a presença de uma causa adequada ou de uma história causal boa é suficiente para haver controlo voluntário. Mas isso é bastante implausível; pois, implica que uma grande variedade de estados que não são na realidade exercícios de controlo voluntário sejam um exercício de um tal controlo. Por exemplo, numa pessoa funcional, os atos digestivos resultam de uma causa adequada (i.e. resultam de um sistema saudável, como a presença de certas enzimas, etc.); mas se ter uma causa adequada é suficiente para ter controlo voluntário, então possui-se controlo voluntário sobre os atos digestivos. Para evitar esta conclusão absurda, o compatibilista terá de oferecer uma explicação melhor de controlo voluntário<sup>8</sup>.

Por fim, e seguindo uma argumentação similar a Tebben (2014), podemos sustentar que aquelas crenças que violam os nossos deveres ou obrigações epistémicas são

---

<sup>7</sup> Como resposta, Steup (2012: 157-158) parece alegar que há dois tipos diferentes de intencionalidade: por um lado, a intencionalidade epistémica, a qual é determinada pela resposta a razões epistémicas e, por outro lado, a intencionalidade prática, a qual é determinada pela resposta a razões práticas. A ideia de Steup é que as atitudes doxásticas, apesar de não serem pragmaticamente intencionais, podem ser epistemicamente intencionais. No entanto, é bastante disputável que as atitudes doxásticas tipicamente tenham esse ou outro tipo de intencionalidade uma vez que usualmente não resultam de *decisões* ou de *deliberações*. Veja-se o argumento de Booth (2014: 1871-1873) ou de Peels (2013: 17-21).

<sup>8</sup> Como resposta, pode-se alegar que Steup (2011a: 547) chega a sugerir uma versão mais específica de compatibilismo doxástico, uma versão inspirada no semicompatibilismo de Fischer e Ravizza, de acordo com o qual: S tem controlo voluntário sobre  $\varphi$  sse  $\varphi$  de S é o resultado causal de um processo sensível ou responsivo a razões; e, por sua vez,  $\varphi$  de S é o resultado causal de um processo sensível ou responsivo a razões sse, em mundos possíveis próximos, S tende a  $\varphi$  sse a totalidade das razões de S suportam  $\varphi$ . Contudo, isso não parece afastar por completo a objeção, uma vez que podemos dizer que os estados digestivos de uma pessoa S têm uma dada característica *pela razão de que* S comeu uma dada comida específica e o seu sistema tem a presença de tais-e-tais enzimas, o que implica que o estado digestivo é sensível ou responsivo a razões. Mas, é absurdo dizer que S tem controlo voluntário sobre tal estado digestivo. Veja-se outras críticas a esta versão de compatibilismo em Schmitt (2015).

claramente irracionais (dado o deontologismo epistémico), tal como o caso de generalizações apressadas a partir de amostras tendenciosas, etc. Mas, então, se cada uma dessas crença que viola uma restrição deôntica é obviamente irracional, elas têm causas inadequadas ou histórias causais más (pelos padrões compatibilistas de Steup). Ora, se esse é o caso, então tais crenças não estão sob o nosso controlo. Porém, temos a intuição de que as violações de restrições deônticas devem estar sob o controlo do sujeito. Deste modo, parece que a resposta compatibilista (ao não permitir uma violação voluntária de normas deônticas) não constitui uma objeção procedente ao argumento que estamos a apresentar.

Portanto, as principais objeções contra (2) não parecem decisivas. Será que podemos dizer o mesmo das objeções contra a premissa (1)? Negar essa premissa é sustentar o seguinte:

(1\*) Podemos ter deveres ou obrigações para acreditar em proposições particulares ainda que não tenhamos controlo voluntário efetivo sobre as nossas crenças.

A ideia de (1\*) é que, independentemente de S ter ou não controlo voluntário efetivo sobre as suas crenças, S pode ser louvável se cumprir os seus deveres ou obrigações doxásticas e S pode ser culpado se violar os seus deveres ou obrigações doxásticas. Aqui os deveres ou obrigações doxásticos são entendidos como funções ou ideais epistémicos, sendo que para isso não se requer qualquer tipo de controlo voluntário. Começando pelo entendimento dos deveres ou obrigações epistémicas como *funções*, Feldman (2004: 175) procura defender que há deveres que resultam de se desempenhar uma certa função ou de se estar numa certa posição. Ou seja, os deveres descrevem a forma correta de desempenhar um certo papel, independentemente de se ser incapaz ou não de desempenhar corretamente esse papel. Por exemplo, há uma forma correta de desempenhar o papel de professor ou de pai; por isso, os professores devem explicar coisas claramente, os pais devem cuidar dos seus filhos, quer eles sejam ou não capazes de fazer isso. Do mesmo modo, há uma forma correta de desempenhar o papel de crente; por isso, tais sujeitos de crenças têm deveres de p.e. seguir as suas evidências



(em vez dos desejos ou medos). E esses deveres mantêm-se ainda que não se tenha controlo voluntário sobre as crenças<sup>9</sup>.

Porém, não parece que esta seja uma objeção decisiva contra a premissa (1) uma vez que a analogia falha: há uma diferença relevante entre o papel do professor e o papel de sujeito de crenças. Ou seja, é de forma voluntária que se tem o papel de professor, mas não é dessa forma que se tem o papel de sujeito de crenças. Contudo, como possível resposta, Feldman (2004: 175) parece sugerir também que há outras funções que são involuntárias e que usamos termos deônticos, como louvor ou culpa, para avaliar os atributos de pessoas que estão fora do seu controlo, tal como a ter uma beleza natural. No entanto, apesar de poder louvar a minha esposa pela sua beleza natural, não lhe atribuo *responsabilidade* por tal qualidade. Seria injusto sustentar que a minha esposa é responsável pela sua beleza natural se isso está completamente fora do seu controlo. Mas podemos sustentar que um professor é responsável pela sua má leção, mesmo se é incapaz de desempenhar corretamente esse papel, pois esse papel de professor é algo que ele aceitou voluntariamente. Deste modo, na medida em que o papel das obrigações ou deveres está associado com a responsabilidade, requer-se algum tipo de controlo voluntário.

Outra forma de defender (1\*) ou de criticar a premissa (1) consiste em entender os deveres ou obrigações epistémicas como *ideais*, tais como propõe Kornblith (2001: 237-239). De acordo com Kornblith, um ideal humano apropriado deve ser de certo modo sensível às capacidades humanas, tendo em consideração as limitações humanas, de forma a desempenhar algum papel na orientação da ação. Mas, ao mesmo tempo, os ideais não podem ser estritamente ligados apenas àquilo que os indivíduos particulares podem fazer, pois assim os padrões ideais seriam tão baixos que todos os satisfariam trivialmente, de tal forma que não poderíamos acusar ninguém de não fazer o que

---

<sup>9</sup> Feldman em textos anteriores fazia um entendimento dos deveres ou obrigações epistémicas como deveres ou obrigações contratuais. A ideia é que p.e. temos uma obrigação para pagar um empréstimo que contraímos mesmo se depois não temos dinheiro para pagar essa dívida. A partir disso procurava-se mostrar que as obrigações epistémicas são análogas a essas obrigações financeiras. Contudo, Feldman (2004: 174) abandonou essa perspetiva, pois “é difícil ver qualquer base para dizer que todos temos algum tipo de obrigação contratual para acreditar em coisas”.

deveria. Deste modo, para Kornblith os ideais epistémicos devem ser encontrados num meio termo entre esses dois extremos. Ora, os ideais assim entendidos não requerem controlo voluntário, o que permite que possa haver deveres ou obrigações doxásticas sem controlo voluntário.

Esta última objecção também não nos parece decisiva para se negar a premissa (1). Pois, se não houver qualquer forma para que nós possamos voluntariamente adquirir uma atitude ideal para com uma proposição, i.e. se não tivermos controlo voluntário sobre isso, então parece que não temos obrigação para adquirir essa atitude ideal. Assim, mesmo que existam ideais epistémicos, sem controlo voluntário efetivo não parece haver obrigação doxástica para os perseguir, nem sequer podemos ser apropriadamente responsáveis por falhar em alcançá-los. Além disso, ainda que possamos ser objeto de atitudes avaliativas por não alcançarmos certos ideais epistémicos, daí não se segue que tenhamos de facto responsabilidade ou obrigações doxásticas<sup>10</sup>, os quais são ingredientes centrais do deontologismo epistémico.

Portanto, de forma semelhante ao que avaliamos com respeito às objecções à premissa (2), as principais críticas à premissa (1) não parecem ser decisivas para se refutar o argumento contra a plausibilidade do deontologismo epistémico, pelo menos nesta versão de se pensar em deveres ou obrigação diretas e efetivas. No máximo apenas escapam versões bastante fracas de deontologismo em que se apela a um voluntarismo doxástico indireto, tendo-se somente uma influência ou controlo indireto sobre o que se acredita<sup>11</sup>. Todavia, este tipo de controlo indireto não parece salvar o deontologismo epistémico como teoria normativa geral da garantia, pois ainda que por vezes se possua tal controlo, não é claro que consigamos formar de um modo sistemática e fiável crenças específicas com tal método indireto e, além disso, o grau de controlo que se exerce dessa forma pode ser bastante limitado<sup>12</sup>. Mas se o

---

<sup>10</sup> Peels (2013: 8-13) desenvolve este tipo de crítica, bem como procura mostrar que as restantes objecções contra a premissa (1) não são procedentes.

<sup>11</sup> Tal como se pode ver na secção anterior 3.2, Chisholm por vezes parece comprometido apenas com uma versão fraca de deontologismo.

<sup>12</sup> Por exemplo, considere-se uma proposição como “os meus sapatos têm o poder de fazer crescer os seus atacadores e de matar pessoas enquanto estão a dormir”. Ora, mesmo que um sujeito funcional S tentasse fazer algo indiretamente de forma a acreditar nessa proposição, muito dificilmente conseguiria. Podemos até imaginar S a ver

deontologismo epistémico se aplica a estados doxásticos particulares, e se controlo voluntário é necessário para a deontologia, então parece que se exige um grau mais significativo de controlo voluntário, e não apenas alguma mera influência ténue e não-fiável sobre os estados doxásticos.

Ao concluir esta secção vale a pena levantar uma questão interessante, relacionada com a terceira parte desta dissertação, que tem a ver com as consequências de se admitir no máximo um controlo voluntário indireto ou influência ténue, mas não um controlo voluntário direto ou efetivo, sobre as atitudes doxásticas relacionadas com as *crenças religiosas*. Ora, se não há um controlo voluntário direto ou efetivo sobre as nossas atitudes doxásticas, então não se pode simplesmente decidir acreditar ou desacreditar em Deus de forma direta; desse modo, não se pode ser culpado ou responsabilizado por se ter uma tal atitude doxástica direta ou efetiva. Por exemplo, a este propósito o argumento de Pascal que conclui que devemos simplesmente apostar ou passar a acreditar em Deus (dado os benefícios práticos), ainda que seja procedente nalguma das suas versões, perde alguma da sua força. No entanto, na medida em que há algum controlo indireto ou influência sobre o que acreditamos (p.e. ao estar sobre o nosso controlo envolvermo-nos ou não em certas práticas, etc.), é possível de certa forma termos algum controlo, ainda que de um modo indireto e de forma não sistemática nem fiável, sobre as nossas atitudes doxásticas em relação à crença teísta. Assim, no máximo podemos ser culpados ou responsabilizados por esse controlo indireto; mas como temos vindo a argumentar, uma deontologia epistémica baseada nesse tipo de controlo parece estar bastante longe de ser suficiente para um sujeito ter garantia para acreditar numa dada crença.

---

filmes ou livros de terror sobre sapatos que ganham vida e matam pessoas com os seus longos atacadores, entre outras estratégias que envolvem exposição seletiva a certos tipos de evidência para esse fim. No entanto, apesar de todo esse esforço de S, o seu sucesso para acreditar naquela proposição não é nada seguro. Deste modo, embora possamos tentar influenciar indiretamente algumas das nossas crenças, não é seguro nem fiável que alcancemos esse objetivo. Veja-se a argumentação de Alston (2005: 74-80) e McHugh (2012: 69-70) sobre este aspeto.



## 4

## Implausibilidade do Coerentismo

No capítulo anterior examinámos a teoria internista deontológica de Chisholm e apresentámos as razões pelas quais consideramos que tal teoria não constitui uma explicação bem-sucedida para o que é a garantia. Agora pretendemos focar a atenção no *coerentismo* e analisar os contraexemplos que Plantinga apresenta contra esta teoria. De acordo com Plantinga, a coerência não é uma condição necessária nem suficiente para a garantia; assim, o coerentismo não proporciona recursos para uma explicação satisfatória da garantia ou do estatuto epistémico positivo. O nosso objetivo neste capítulo é tentar mostrar por que motivo Plantinga tem razão ao defender essa tese, bem como argumentar que a condição da *função apropriada* surge como necessária para resolver muitos dos problemas apresentados ao coerentismo.

Para esse objetivo na secção 4.1 vamos caracterizar o coerentismo, contrastando-o com o fundacionalismo, e notaremos alguns equívocos na caracterização de coerentismo apresentada por Plantinga. Na secção 4.2 examinaremos com pormenor os contraexemplos de Plantinga contra a condição suficiente proposta pelo coerentismo para haver garantia, responderemos a algumas objeções que, entretanto, surgiram e alargaremos essas críticas a versões mais recentes e sofisticadas de coerentismo. Por fim, na última secção 4.3, discutiremos brevemente alguns contraexemplos de Plantinga à necessidade da coerência para garantia. Uma vez que todos esses contraexemplos nos parecem bons, concluiremos que o coerentismo não é uma plausível teoria da garantia.

### 4.1 Uma caracterização do coerentismo e do fundacionalismo

Para Plantinga (1993a: 67-72) a melhor forma de entender o *coerentismo* é contrastá-lo com o *fundacionalismo*. Assim, comecemos com uma caracterização genérica do

fundacionalismo, salientando aqueles aspetos que o distinguem relevantemente do coerentismo. Tanto o coerentismo como o fundacionalismo são teses normativas sobre estruturas noéticas; isto é, sobre como um sistema de crenças deve ser estruturado, sobre as propriedades de um correto, aceitável, estruturado sistema de crenças. Uma *estrutura noética* de um sujeito S é definida por Plantinga como conjunto de proposições P que S acredita justamente com certas relações epistémicas entre S e P. As várias descrições da estrutura noética de S, como é o caso do fundacionalismo e do coerentismo, especificam por exemplo que tipos de crenças S tem, quão firmemente S acredita nelas; incluirá igualmente, para qualquer crença B que seja membro da estrutura noética de S, uma explicação de que crenças suportam B, o grau e tipo de suporte que elas fornecem, entre outros.

Uma distinção fundamental manifesta na estrutura noética fundacionalista é a distinção entre *crenças básicas* e *crenças não-básicas*. Por um lado, as crenças não-básicas são aquelas que aceitamos com base evidencial noutras crenças, a que se chama ‘evidência proposicional’. Por exemplo, uma fonte credível informou-me que o José estava ou na festa ou no bar, e o empregado do bar informou-me que ele não estava no bar; deste modo, com base nessas duas crenças, formo a crença não-básica de que o José estava na festa. Ora, eu não acredito nesta última crença com base em *qualquer* proposição, mas sim com base em proposições que a suportam evidencialmente. Ou seja, acredito numa certa proposição A com base numa proposição B só se B suporta evidencialmente A e em que tal relação de suporte pode ser dedutiva, indutiva, ou abdutiva. Ora, é esta relação de suporte evidencial que permite haver transferência de garantia, isto é, uma crença não-básica B de S passa a ter garantia caso S acredite em B com base evidencial de alguma outra crença que já tenha garantia.

Por outro lado, as crenças básicas são aquelas que aceitamos mas não com base evidencial em outras crenças; ou seja, se acredito numa certa crença B mas não acredito nela com base evidencial de outras crenças que eu possua, então B é básica para mim. Por exemplo, crenças sobre a experiência imediata de um sujeito S, como ‘parece que vejo alguma coisa vermelha’, são tipicamente básicas para S uma vez que não se baseiam noutras crenças ou proposições que S possui; aliás, como é que S acreditaria na proposição de que ele próprio parece ver alguma coisa vermelha com base evidencial

de outras proposições? Claro que para acreditar nessa proposição *S* terá de possuir já os conceitos de ‘vermelho’, de ‘ver’, etc., mas mesmo assim se *S* tem esses conceitos, acredita na proposição em questão sem se basear em alguma outra proposição; por outras palavras, essa é uma crença direta ou imediata que *S* tem. No entanto, para o fundacionalismo algumas crenças não são apenas básicas, mas apropriadamente básicas; de forma geral, uma crença *B* é apropriadamente básica para *S* se, e só se, *B* é básica para *S* e reúne alguma outra condição *C*, onde diferentes escolhas para *C* originam diferentes versões de fundacionalismo. É precisamente quando uma crença *B* reúne a condição *C* ou, por outras palavras, quando *S* aceita *B* em circunstâncias adequadas, que tal crença adquire ou gera garantia.

Portanto, para os fundacionalistas cada crença ou é básica (e se for apropriadamente básica, gera garantia) ou é aceite com base noutras crenças (o que permite haver transferência de garantia). Além disso, os fundacionalistas acrescentam que as crenças não-básicas, que são aceites com base em outras crenças que proporcionam suporte evidencial para elas, são ultimamente suportadas por crenças básicas, ou seja, por crenças nas fundações que não são aceites com base noutras. Deste modo, a relação de *acreditar com base em outras crenças* (doravante ‘relação de basear’) é finita, linear, irreflexiva, assimétrica, e termina nas fundações. Ao aceitarem isso na sua estrutura noética, os fundacionalistas rejeitam o raciocínio circular (RC) que pode ser descrito na seguinte versão simples:

(RC) Sistema de crenças em que uma crença  $A_0$  é aceite somente com base evidencial de uma crença  $A_1$ ,  $A_1$  é aceite somente com base de  $A_2, \dots, A_{n-1}$  é aceite com base de  $A_n$ , e  $A_n$  com base de  $A_0$ ; além disso, nenhuma das  $A_i$  recebe garantia de qualquer outra fonte, exceto a de ser aceite com base em  $A_{i-1}$ .

Ora, uma diferença central entre fundacionalismo e coerentismo que é frequentemente realçada, de acordo com Plantinga, é a seguinte: o coerentismo aceita (RC), desde que o círculo seja suficientemente alargado, enquanto o fundacionalismo rejeita (RC). Além disso, para o coerentismo é exatamente em tais cadeias circulares que a garantia surge. Nesta caracterização a relação de basear não apenas transfere garantia (como no caso do fundacionalismo), mas sobretudo gera garantia (pelo menos se a cadeia circular em questão for suficientemente ampla). Portanto, se esta caracterização

estiver correta, num sistema noético coerentista advoga-se que cada crença é aceite com base em outras crenças, que nenhuma crença tem uma posição privilegiada de ser básica ou fundacional, e que nenhuma crença tem mais garantia do que qualquer outra crença. Em suma, uma primeira tentativa de caracterizar o coerentismo pode ser apresentada desta forma:

(C1) Uma crença  $p$  tem garantia para um sujeito  $S$  sse  $p$  faz parte de um RC suficientemente alargado e  $S$  possui tal sistema de crenças.

No entanto, uma teoria da garantia coerentista, tal como a que está caracterizada em (C1), não é procedente porque (RC) não é aceitável. O argumento de Plantinga (1993a: 76-77) pode ser resumido tal como se segue: suponha-se que utilizamos o termo ‘diretamente garantido’ na seguinte situação: se uma crença  $B$  é aceite com base numa crença  $A$  e recebe toda a sua garantia em virtude de ser aceite com base em  $A$ , então  $B$  é diretamente garantida por  $A$ . Deste modo, podemos dizer que em (RC) temos uma cadeia circular de crenças, todas elas diretamente garantidas. Nomeadamente temos um conjunto finito de crenças de  $A_0$  a  $A_n$  ligadas por relações diretamente garantidas, tal que para qualquer crença  $A_i$  (em que  $i \neq n$ ),  $A_i$  é diretamente garantida por  $A_{i+1}$ , e  $A_n$  é diretamente garantida por  $A_0$ .

Suponha-se igualmente que utilizamos o termo ‘receber toda a sua garantia’ na seguinte circunstância: para quaisquer crenças  $A$  e  $B$ ,  $A$  recebe toda a sua garantia de  $B$  se, e só se,  $A$  é diretamente garantida por  $B$  ou  $A$  é diretamente garantida por alguma crença que recebe toda a sua garantia de  $B$ . Ora, parece claro (i) que tal relação de ‘receber toda a sua garantia’ é transitiva e (ii) que se uma crença recebe toda a sua garantia dela própria, então não recebe de todo qualquer garantia (ou seja, para haver transferência da garantia implica haver uma crença prévia que já está efetivamente garantida; caso contrário não se pode receber garantia). Porém, daí se segue que em (RC) a crença  $A_0$  recebe toda a sua garantia dela própria e, por isso, não tem qualquer garantia, sucedendo o mesmo com cada um dos membros de (RC). Ou seja, uma estrutura noética que apresenta um círculo na sua relação de basear apresenta uma falha de garantia, pois a garantia não surge apenas em virtude de relações de transferência ou de se aceitar crenças com base noutras.



Além disso, aumentar o tamanho do círculo parece que não ajuda. Para analisar isso suponha-se que a cadeia circular de crenças em (RC) tem o tamanho  $n$ . Ora, se tal cadeia com tamanho  $n$  não produz garantia, certamente sucederá algo similar para uma cadeia circular com tamanho  $n+1$ , em que (RC) é mais alargada. Assim, parece que a garantia não pode gerar-se apenas em virtude da existência de um raciocínio circular suficientemente alargado em que cada crença é aceite com base evidencial de outras crenças. Portanto, (C1) não descreve uma teoria bem-sucedida da garantia.

Esta crítica de Plantinga ao raciocínio circular parece plausível. Mas será que a maior parte dos atuais coerentistas se revêem em tal crítica? Parece que não (cf. O'Brien 2006: 156; Bonjour 2003: 44-45), pois os atuais coerentistas não costumam basear o seu coerentismo em (RC), nem advogam uma conceção linear de garantia. Pelo contrário, propõem uma conceção não-linear ou holística de garantia. Assim, uma crença  $p$  é garantida para  $S$  caso  $p$  seja coerente ou, caso se conforme bem, com a totalidade do sistema de crenças de  $S$ . Em vez de um raciocínio circular, o que se defende é a coerência global do sistema de crenças; é isso que confere garantia. O próprio Plantinga parece reconhecer isso ao afirmar que há um modo muito mais caridoso de caracterizar o coerentismo que não está dependente de (RC), nem pressupõe que a relação de basear é fonte de garantia. Assim, uma melhor forma de caracterizar o coerentismo, de acordo com Plantinga (1993a: 78), é a seguinte:

“A sua sugestão [do coerentista], em vez disso, é que a coerência é a única fonte da garantia. *Ele está a indicar uma condição sob a qual uma crença é apropriadamente básica* – uma condição sob a qual uma crença adquire garantia sem ser aceite com base evidencial de outras crenças. Nesta perspetiva, uma crença  $B$  é apropriadamente básica para uma pessoa  $S$  se, e só se,  $B$  é apropriadamente coerente com o resto da estrutura noética de  $S$  (ou com alguma parte dela, ou com uma versão apropriadamente purificada dela, ou alguma parte *desta*)”.

Mas o que é ser *coerente* com a estrutura noética? Plantinga não analisa a natureza da coerência, mas pode-se plausivelmente dizer que a coerência tem pelo menos os seguintes elementos (cf. Huemer 2010: 23): uma estrutura noética é coerente caso seja logicamente consistente (i.e., sem crenças contraditórias), caso a maioria das crenças sejam mutualmente suportadas (i.e., que se impliquem ou tornem prováveis entre si),

caso a estrutura noética tenha poucas ou nenhuma anomalias (i.e., afirmações que não têm explicação dentro da estrutura), entre outros.

Nesta caracterização, de forma a não se cair em instâncias de (RC), a garantia não se gera pelo *mero* facto de S acreditar em qualquer crença com base evidencial das outras crenças da sua estrutura noética (aliás, tal como foi argumentado em cima, para qualquer crença A que S acredite, se S aceitar A apenas com base evidencial das restantes crenças que ele acredite, então S aceitaria A com base de  $B_1, \dots, B_n$  e cada um dos  $B_i$  com base de A juntamente com os restantes  $B_i$ , caindo num raciocínio circular). Pelo contrário, a garantia gera-se na medida em que a crença em questão é coerente com o sistema de crenças do sujeito, com a sua estrutura noética. Deste modo, o que o coerentista está a sugerir é uma nova fonte de garantia, i.e., uma condição para a basicidade apropriada, nomeadamente que a *coerência* é considerada a *única fonte da garantia*. Assim, todas as crenças estão epistemicamente ao mesmo nível e, em caso de falha de coerência, todas são igualmente suscetíveis de revisão. Plantinga (1993a: 79) faz ainda a distinção entre coerentismo puro e impuro: no primeiro caso todas as crenças que têm garantia na estrutura noética (ou seja, que são coerentes) são apropriadamente básicas nessa estrutura, rejeitando-se a componente da transferência da garantia; no segundo caso a fonte da garantia é a coerência e, por vezes, a garantia é transferida por meio da relação de basear.

Ora, perante esta caracterização, o coerentismo seria afinal mais uma versão de fundacionalismo, ainda que fora do padrão, em que a coerência é aquilo que é aceite como apropriadamente básico, constituindo a única fonte da garantia. Por exemplo, de acordo com o fundacionalismo antigo e medieval, as fontes da garantia são a percepção e a auto-evidência; no fundacionalismo clássico moderno substitui-se a percepção pela introspeção; e no fundacionalismo moderado, como o de Thomas Reid, recupera-se a percepção e acrescenta-se o testemunho, a memória, a empatia, a indução, entre outros, como fontes da garantia. Pelo contrário, de acordo com a presente caracterização de coerentismo a fonte da garantia é exclusivamente a coerência.

No entanto, será que Plantinga está a fazer uma boa caracterização do coerentismo ao considerá-lo como um caso especial de fundacionalismo, como oferecendo um critério de basicidade apropriada, e na sua versão pura como negando que existem

crenças não-básicas garantidas? Pelo menos este tipo de interpretação não é exclusivo de Plantinga; por exemplo, Jonathan Barnes (1990: 124) salienta que uma teoria coerentista pode aceitar o esquema fundacionalista, em que a noção de coerência não estabelece as crenças não-básicas, mas sim determina a categoria das crenças básicas. Também Sosa (1980a: 18) parece concordar com tal perspectiva.

Porém, uma tal caracterização do coerentismo causa perplexidade, pois normalmente os coerentistas não consideram a sua própria teoria como sendo mais uma versão de fundacionalismo (pelo contrário, veem-se como rivais da estrutura fundacionalista), nem defendem que existem crenças básicas ou apropriadamente básicas; aliás, comumente alegam que nenhuma crença justificada ou garantida é apropriadamente básica. Por exemplo, Feldman (2003: 60-61) refere que as seguintes ideias são centrais para todos os coerentistas: (1) apenas crenças podem garantir ou justificar outras crenças, assim nada exceto crenças podem contribuir para a justificação ou garantia; e (2) cada uma das crenças justificadas ou garantidas depende de outras crenças (ou da coerência com outras crenças) para a sua justificação ou garantia. Ora, os fundacionalistas, pelo menos os fundacionalistas comuns, negam precisamente (1) e (2), pois alegam não só que as crenças são fontes de garantia, mas também por exemplo as experiências não-doxásticas. De igual modo, sustentam que algumas das crenças justificadas ou garantidas não dependem minimamente de qualquer crença, havendo por isso crenças diretas, imediatas, básicas. Então, como é que Plantinga e outros podem alegar que coerentismo é apenas uma versão de fundacionalismo em que todas as crenças coerentes são apropriadamente básicas?

Para responder a esse problema foram esboçadas algumas possibilidades: Jonathan Kvanvig (1995) tenta argumentar que Plantinga está a interpretar mal a natureza do coerentismo quando se defende que todas as crenças coerentes e garantidas são apropriadamente básicas e que o coerentismo é uma mera instância do fundacionalismo. Kvanvig nota que na caracterização de Plantinga são sustentadas duas afirmações diferentes, nomeadamente: (1) que a coerência é a única fonte da garantia; e (2) que o coerentismo indica uma condição sob a qual uma crença é apropriadamente básica. Plantinga parece pensar que essas duas afirmações são equivalentes ou que (2) se segue de (1). Porém, de acordo com Kvanvig, tal conexão não existe; pois, o coerentismo está

comprometido com (1) e não com (2). Ou seja, a teoria coerentista está apenas comprometida com a garantia proposicional (i.e., o tipo de garantia que se deve ao *conteúdo* que se acredita ou não se acredita) e não com a garantia doxástica (em que a crença é proposicionalmente garantida e apropriadamente *baseada*), sendo que a alegação (1) é uma afirmação sobre garantia proposicional enquanto (2) é uma alegação sobre garantia doxástica. Uma via diferente para responder ao problema em questão foi apresentada por Daniel Howard-Snyder (2012: 38-39) ao precisar melhor a noção de *crença básica*. A sua sugestão é a seguinte:

Uma crença B de S é básica  $\equiv_{df}$  B é justificada e B não deve inteiramente a sua justificação (i) às outras crenças de S ou (ii) à coerência do seu sistema de crenças, ou (iii) a uma combinação de ambos.

Ora, com esta caracterização mais cuidada da noção de *crença básica* o coerentismo não pode ser considerado como uma versão de fundacionalismo, nem as crenças que são membros de uma estrutura noética coerente podem ser caracterizadas como apropriadamente básicas. Robert Audi (2011: 218-220) parece seguir uma estratégia parecida ao salientar que as crenças garantidas para o coerentista diferem das crenças básicas uma vez que a coerência é uma propriedade que diz respeito inteiramente a um sistema de crenças em vez de ser algo exterior a esse sistema ou que não faz totalmente parte desse sistema, como por exemplo a percepção.

Mais rigorosamente, Audi procura defender que no coerentismo a cadeia de crenças garantidas não termina em crenças básicas, como no fundacionalismo; pelo contrário, termina em crenças que são *psicologicamente diretas* mas *epistemicamente indiretas*. A ideia aqui presente é que embora possa haver crenças que não são psicologicamente baseadas em quaisquer outras, a garantia de tais crenças é baseada em outras crenças, nomeadamente tais crenças estão garantidas só se receberem suporte ou se forem coerentes com outras crenças. Portanto, o coerentismo pode defender um fundacionalismo psicológico (em que adquirimos certas crenças de forma direta), mas nega um fundacionalismo epistémico (no qual se advoga que determinadas crenças garantidas são epistemicamente diretas, i.e., são diretamente garantidas por fontes que não dependem inteiramente de outras crenças ou da coerência da estrutura noética, como é o caso da percepção, memória, introspeção, entre outros). Ora, as crenças básicas,

tal como os fundacionalistas as interpretam, são tanto psicologicamente diretas como epistemicamente diretas. Por isso, parece ser enganador caracterizar o coerentismo como mais uma versão de fundacionalismo ou como defendendo um critério de basicidade apropriada.

Deste modo, pensamos que pelo menos parte da caracterização que Plantinga faz do coerentismo está equivocada. No entanto, existe outra parte da caracterização que nos parece descrever bem o coerentismo, designadamente quando se observa que a coerência proporciona só por si garantia para as crenças. Por outras palavras, e de forma mais rigorosa, o coerentista parece alegar o seguinte:

(C2) Uma crença  $p$  tem garantia para  $S$  sse  $p$  é coerente com a estrutura noética de  $S$  ou segue-se apropriadamente (dedutiva, indutiva ou abductivamente) de proposições que são coerentes com a estrutura noética de  $S$ .

Será que o coerentismo, tal como caracterizado em (C2), constitui uma análise satisfatória acerca do que é a garantia? Será a coerência da estrutura noética uma condição necessária e suficiente para a garantia? Nas próximas duas secções desenvolveremos uma resposta negativa para essas questões.

## 4.2 Contra a suficiência de (C2): coerência sem garantia?

Plantinga procura mostrar que o coerentismo, tal como caracterizado em (C2), é manifestamente errado como teoria da garantia, pois a coerência não é uma condição suficiente, nem sequer necessária, para que uma proposição tenha garantia. Dizer que a coerência não é suficiente para a garantia é afirmar a seguinte possibilidade:

(C2\*)  $p$  é coerente com a estrutura noética de  $S$  ou segue-se apropriadamente de proposições que são coerentes com a estrutura noética de  $S$ , mas não é o caso que  $p$  tem garantia para  $S$ .

Para argumentar a favor de (C2\*), defendendo-se que uma pessoa pode ter uma estrutura noética perfeitamente coerente e ainda assim não ter qualquer garantia para as suas crenças, ou seja, não basta haver coerência para haver garantia, Plantinga concebeu vários contraexemplos como o seguinte:

(ALPINISTA) “Considere-se o Caso do Alpinista Epistemicamente Inflexível. Ric está a escalar a Muralha do Guia, na Ponta da Tempestade, no Grande Tetons; tendo acabado o clássico penúltimo segmento, está sentado numa saliência confortável, a puxar o seu companheiro. Acredita que o Cascade Canyon está à sua esquerda, que as escarpas do Monte Owen estão diretamente à sua frente, que um falcão desliza em círculos indolentes 60 metros abaixo de si, que está com as suas botas de montanhismo, e assim por diante. Podemos estipular que as suas crenças são coerentes. Agora acrescente-se que Ric é atingido por uma irrupção fortuita de radiação cósmica de alta energia. Isto induz uma disfunção cognitiva; as suas crenças tornam-se fixas, deixando de responder a mudanças da sua experiência. Seja qual for a sua experiência, as suas crenças permanecem as mesmas. Com esforço considerável, o seu companheiro leva-o para baixo e, numa última tentativa desesperada de curá-lo, leva-o à ópera a Jackson, onde a Ópera Metropolitana de Nova Iorque está de passagem, a apresentar *La Traviatta*. Ric tem as mesmas experiências de todas as outras pessoas que assistem à ópera; é inundado por onda atrás de onda de som de ouro. Infelizmente, o esforço para o curar fracassa: as crenças de Ric permanecem fixas e não respondem de modo algum à sua experiência; continua a acreditar que está na saliência do penúltimo segmento da Muralha do Guia, que o Cascade Canyon está à sua esquerda, que um falcão desliza em círculos indolentes 60 metros abaixo de si, que está com as suas botas de montanhismo, e assim por diante. Além disso, dado acreditar nas mesmíssimas coisas que acreditava quando estava sentado na saliência, as suas crenças são coerentes. Porém, certamente que têm pouca ou nenhuma garantia para ele. A razão disso é a sua disfunção cognitiva; as suas crenças não respondem apropriadamente à sua experiência” (Plantinga 1993a: 82; 2008: 10-11).

Neste contraexemplo (ALPINISTA), as crenças do Ric não têm qualquer garantia para ele, mesmo que sejam completamente coerentes ou até deontologicamente justificadas. Deste modo, conclui Plantinga, a coerência não é suficiente para a garantia. Mas será este um contraexemplo bem-sucedido? Será que Plantinga pode avaliar as crenças do Ric como não possuindo garantia? Uma possível crítica a (ALPINISTA) consiste em afirmar que o Ric tem crenças falsas, por exemplo, quando está na Ópera. No entanto, dada a definição inicial de garantia apresentada por Plantinga, quando estamos perante crenças falsas não podemos avaliar se as crenças em questão têm ou não têm garantia. Por isso, Plantinga não pode afirmar que as crenças do Ric não têm garantia. Para fundamentar esta objeção vejamos o seguinte.

Plantinga (1993a: 3) usa o termo ‘garantia’ para referir aquela propriedade, qualquer que ela seja, que faz a diferença entre o conhecimento e a mera crença verdadeira. Deste modo, a ‘garantia’ é definida funcionalmente como uma propriedade que, quando substituída por ‘X’, completa adequadamente o seguinte esquema de análise: S sabe que p se, e só se, (i) p é verdadeiro, (ii) S acredita que p, e (iii) X é satisfeita. Ora, a partir desse esquema de análise podemos usar a nossa compreensão intuitiva de *conhecimento* e desse *papel funcional* da garantia, como aquilo que preenche a lacuna entre crença verdadeira e conhecimento, para determinar se uma crença particular nalgum caso atual ou hipotético é ou não garantida. Assim, por um lado, podemos deduzir que uma dada crença é garantida a partir desse esquema de análise e de uma intuição de que essa crença é um caso de conhecimento. Por outro lado, podemos deduzir que uma dada crença não é garantida a partir desse esquema de análise e de uma intuição de que essa crença em questão é um caso de crença verdadeira mas não um caso de conhecimento. Contudo, dado esse esquema de análise, não podemos determinar se uma crença *falsa* é ou não é garantida uma vez que nenhuma crença falsa é, ou poderia ser, conhecimento. Com isto não se está a dizer que não podem existir crenças falsas garantidas; pelo contrário, o que se está a afirmar é que a partir do esquema de análise apresentado em cima, não conseguimos avaliar se uma determinada crença que é falsa possui ou não possui garantia. Isto porque, dado o esquema de análise, se temos uma crença falsa, então a condição (i) não é satisfeita e, por isso, não temos qualquer meio para determinar se a crença em questão vai preencher ou não a lacuna para ser conhecimento.

Vale a pena recorrer à seguinte analogia, concebida por Wunder (2007: 72-73), para se perceber melhor o que está aqui em questão. Imaginemos que temos uma lanterna com pilhas e suponhamos que essa lanterna emite luz se, e só se, as pilhas têm carga suficiente e estão corretamente inseridas na lanterna. Deste modo, por um lado, se a lanterna emite luz e sabemos que as pilhas estão corretamente colocadas, então sabemos que as pilhas têm carga suficiente. Por outro lado, se ela não emite luz mas sabemos que as pilhas estão corretamente colocadas, então sabemos que elas não estão com carga suficiente. Contudo, se tivermos apenas as pilhas e não tivermos lanterna, não conseguimos determinar se as pilhas estão ou não com carga suficiente.

Agora suponha-se que a lanterna com as pilhas corretamente colocadas representa a crença verdadeira, a luz emitida representa o conhecimento, e as pilhas com carga suficiente representa a garantia que torna a crença verdadeira em conhecimento. Ora, quando as pilhas estão corretamente inseridas na lanterna, podemos avaliar se as pilhas têm ou não carga suficiente; pois, se emitir luz, tem carga suficiente, mas se não emitir luz, então não tem carga suficiente. De igual forma, quando se tem uma crença verdadeira, podemos avaliar se tal crença tem ou não tem garantia; pois, se é conhecimento, então tem garantia, mas se não é conhecimento, não tem garantia. No entanto, quando não temos lanterna, não temos forma de avaliar se as pilhas estão com carga suficiente. Do mesmo modo, se não temos crença verdadeira, ou seja, se o que temos é uma crença falsa, então não temos forma de avaliar se a crença em questão tem garantia.

Portanto, as experiências de pensamento que visam mostrar que uma dada crença tem ou não tem garantia devem envolver crenças verdadeiras; caso contrário não conseguimos determinar se há ou não garantia. Ora, como em (ALPINISTA) se utilizam crenças falsas, não se pode determinar se as crenças do Ric são ou não garantidas. Portanto, Plantinga não está justificado a dizer que as crenças do Ric não estão garantidas.

Como réplica a essa objeção pode-se alegar que podemos supor que a crença em questão é verdadeira e a partir daí ver se é ou não um caso de conhecimento. Ou seja, pode-se afirmar que podemos intuitivamente determinar que uma das crenças falsas do Ric não seria uma instância de conhecimento, mesmo numa situação em que essa crença fosse verdadeira; assim, poder-se-ia concluir que tal crença não teria garantia. Todavia, apesar da óbvia implausibilidade de uma crença como ‘um falcão desliza em círculos indolentes 60 metros abaixo de si’ ser verdadeira quando Ric está na Ópera, Joel Pust (2000: 52-53) acrescenta também que tal estratégia não é procedente; pois essa estratégia só seria justificada caso tivéssemos razões para pensar que a garantia de uma crença é invariável ao longo do tipo de mudanças necessárias nas circunstâncias para tornar verdadeira uma crença que é falsa. Porém, se tivermos apenas a análise funcional da garantia dada por Plantinga, parece que não temos tais razões.



Serão plausíveis estas objeções de Wunder e Prust ao contraexemplo (ALPINISTA)? Pensamos que não; pois, para determinar se uma crença tem ou não tem garantia não temos apenas a análise funcional de garantia tal como descrita em cima, mas também temos várias intuições de requisitos necessários para haver conhecimento independentemente do valor de verdade das crenças. Assim, apenas com base numa compreensão intuitiva de conhecimento, pode-se dizer, sem atender ao valor de verdade das crenças, que em qualquer instância de conhecimento empírico parece bastante plausível que as crenças do sujeito respondam apropriadamente à sua experiência contínua, ou seja, tais crenças devem descrever de forma tendencialmente correta o mundo externo. Ora, dada essa intuição, para haver conhecimento e, portanto, para haver garantia será necessário que o conteúdo dessas crenças empíricas seja determinado de forma continuada pelo que acontece no mundo e que o sujeito dessas crenças não deixe de responder adequadamente à sua experiência. Uma vez que no (ALPINISTA) as crenças do Ric tornam-se fixas e deixam de responder apropriadamente à sua experiência, devido a uma disfunção cognitiva, parece que se pode concluir que tais crenças não têm garantia para serem conhecimento. Portanto, para o Ric ter crenças garantidas seria necessário que o mecanismo cognitivo dele funcionasse apropriadamente, sem qualquer disfunção, de modo a responder adequadamente à sua experiência contínua. Por outras palavras, a intuição de Plantinga, que nos parece aqui bastante plausível, é que não basta haver coerência para haver garantia, mas também é pelo menos necessário que o sistema cognitivo do sujeito esteja sem qualquer anomalia ou disfunção.

Mas mesmo que esta resposta não seja bem-sucedida para salvar a conclusão de Plantinga, pensamos que se pode alterar ligeiramente o contraexemplo (ALPINISTA) de forma a contornar as objeções de Wunder e Prust. Para isso imagine-se que, depois da Ópera, Ric é levado pelo seu companheiro de volta para a montanha do Grande Tetons e suponha-se que por um mero acaso surge um falcão que desliza em círculos indolentes 60 metros abaixo do local onde estão. Então, nesse caso, o Ric tem uma crença verdadeira de que um falcão desliza em círculos indolentes 60 metros abaixo de si, mas não diríamos que ele tem conhecimento, pois a crença em questão seria causada pela sua disfunção cognitiva e revelar-se-ia verdadeira por acidente ou por mero acaso. E se

não tem conhecimento, então ele não tem garantia. Por isso, não basta haver coerência para haver garantia ou conhecimento.

Além disso, pode-se considerar que (ALPINISTA) é uma versão ilustrada da objeção do isolamento ou do *input* que se costuma apresentar ao coerentismo. De acordo com essa objeção, a coerência entre as crenças é uma *relação interna*, é uma questão de como essas crenças estão relacionadas entre si e não tem a ver com qualquer coisa fora desse sistema de crenças (tal como ter experiências percetuais). Porém, se tal é o caso, então um sistema de crenças pode ser totalmente coerente sem ter nada a ver com a realidade; ou seja, um tal sistema de crenças pode estar completamente isolado da realidade, não descrevendo ou representado corretamente como é o mundo exterior. Mas, se as crenças empíricas dependem em parte da realidade e se o coerentismo não atende a esse aspeto, então parece que essa teoria não consegue dar conta da justificação ou garantia das crenças empíricas.

Relacionado com este problema pode-se apresentar igualmente a objeção dos *sistemas alternativos coerentes*, de acordo com a qual, caso a coerência seja tudo o que importa e se *input* exterior é irrelevante, pode haver numerosos sistemas de crenças igualmente coerentes que são mutuamente incompatíveis (como o caso do sistema de crenças de Ric e do seu companheiro quando estão na Ópera) e em que a teoria coerentista, tal como apresentada em (C2), não consegue dar qualquer critério para escolher por um desses sistemas de crenças.

Vários coerentistas, como Bonjour (1985:108), Kvanvig (2012: 63) ou Poston (2014: 8-10), reconhecem que estas objeções minam as versões de coerentismo que se baseiam em (C2). Por isso, o contraexemplo (ALPINISTA) parece ser bem-sucedido ao mostrar que a coerência não é uma condição suficiente para garantia. No entanto, ao aceitarem isso, para continuarem a ser coerentistas têm de propor novas versões de coerentismo que respondam com sucesso ao seguinte desafio: formular uma teoria coerentista da garantia que consegue evitar ou mitigar essas objeções ou contraexemplos, mas que ao mesmo tempo não resvale para uma versão de fundacionalismo.

Para responder a esse desafio, Bonjour salienta que a coerência não é a única coisa que conta para a justificação ou garantia das crenças empíricas; é também necessário

que o sistema de crenças seja coerente *ao longo do tempo* e, mais importante ainda, que se satisfaça o *requisito observacional*, de acordo com o qual um sistema de crenças coerente “deve conter leis que atribuem um alto grau de fiabilidade para uma variedade razoável de crenças cognitivamente espontâneas” (1985: 141). Ou seja, com este requisito observacional, no qual se exige *input* do mundo não-conceptual, defende-se que qualquer sistema justificado de crenças empíricas deve incluir uma proporção significativa de crenças cognitivamente espontâneas que são elas próprias, por razões coerentistas, provavelmente verdadeiras. Para ilustrar o que são crenças cognitivamente espontâneas, Bonjour (1985: 117) recorre a um exemplo semelhante ao seguinte: suponha-se que estou sentado na minha secretária e passo a ter a crença, entre muitas outras, de que em cima da mesa está um livro azul. Ora, não infiro que há um livro azul na minha secretária; pelo contrário, essa é uma crença que simplesmente ocorre em mim, que me ‘surge’, de uma forma que é tanto involuntária como bastante coerciva. Por isso tal crença é cognitivamente espontânea. Mas, do ponto de vista coerentista, como pode essa crença ser justificada? Ou seja, como pode a justificação de uma tal crença depender da coerência ou das relações de inferência a partir de outras crenças? No coerentismo de Bonjour (1985: 118-119), essa crença é justificada ou garantida a partir de algumas premissas em que o sujeito acredita e que são elas próprias justificadas a partir do sistema coerente de crenças desse sujeito. Assim, o argumento justificatório para essa crença é o seguinte, sendo que ‘p’ abrevia a crença de que *há um livro azul em cima da mesa*, ‘K<sub>1</sub>’ abrevia o tipo de crença visual sobre cor e sobre a classificação geral de um objeto físico do tamanho médio, e ‘C<sub>1</sub>’ abrevia condições de observação de haver boa luz, estar razoavelmente próximo do objeto, entre outros:

- (1) O sujeito S tem uma crença cognitivamente espontânea do tipo K<sub>1</sub> que p.
- (2) As condições C<sub>1</sub> obtêm.
- (3) As crenças visuais cognitivamente espontâneas do tipo K<sub>1</sub> em condições C<sub>1</sub> são muito provavelmente verdadeiras.
- (4) ∴ A crença de S que p é muito provavelmente verdadeira. [De 1-3]
- (5) ∴ Provavelmente p. [De 4]

Deste modo, nesta teoria coerentista de Bonjour, a justificação ou garantia de *p* não é de forma alguma primitiva ou básica, como seria no caso do fundacionalismo; em vez disso é dependente da coerência e do contexto fornecido pelas outras crenças do sujeito, ou melhor, por meta-crenças que devem ser elas próprias coerentes para serem justificadas. Mas, como estamos perante uma teoria internista, a coerência e justificação de tais meta-crenças devem ser acessíveis ao sujeito, i.e., ele deve ter de alguma maneira uma compreensão ou representação adequada, mesmo que tácita ou implícita, do seu sistema total de crenças. Todavia, para não se cair num círculo vicioso ou numa regressão ao infinito nessa justificação, Bonjour (1985: 101-104, 127, 147) admite que essa compreensão pode ser pressuposta; ou seja, o sujeito pode fazer uma *presunção doxástica* de que a sua representação do seu sistema global de crenças é aproximadamente correta e dada tal presunção segue-se que tem disponível um argumento justificatório para as suas crenças empíricas. Igualmente fundamental para a justificação de tais crenças é a exigência do *input* do mundo exterior o que permite aumentar o número de crenças dentro do sistema, mas também permite possíveis alterações ou exclusões de partes do sistema de crenças caso origine inconsistências ou caso acrescente coerência. Ora, se a justificação ou garantia coerentista não tem só a ver com relações dentro de um sistema de crenças, mas se do mesmo modo tem a ver com esse *input* do exterior e com o requisito observacional ao longo do tempo, então parece que se consegue contornar as objeções anteriores do isolamento e dos sistemas alternativos coerentes, bem como os contraexemplos parecidos com (ALPINISTA) parecem não ser problemáticos para esta versão de coerentismo.

Esta é uma teoria coerentista sofisticada que parece resolver à primeira vista alguns dos principais problemas do coerentismo. No entanto, foi duramente criticada, entre outros, por Alvin Plantinga e Susan Haack, ao ponto do próprio Bonjour (2003: 42-43) reconhecer que o coerentismo não é uma boa teoria e começar a formular uma versão de fundacionalismo. Entre as várias críticas apresentadas por Plantinga (1993a: 106-107), vale a pena considerar a seguinte: de acordo com Bonjour se uma crença empírica ou *a posteriori* *B* é um membro de um sistema de crenças *S* e esse sistema *S* tem sido coerente *ao longo do tempo*, então *B* é provavelmente verdadeira. Porém, parece haver aqui um problema: se uso isso para justificar *B*, então devo ter conhecimento ou

acreditar justificadamente não apenas que o meu sistema S é coerente, mas que o meu sistema S tem sido coerente *ao longo do tempo*. Mas como tal crença é uma crença *a posteriori*, terá de ser justificada tal como todas as outras crenças empíricas e *a posteriori*. Ora, para Bonjour estou justificado a acreditar numa crença empírica ou *a posteriori* B caso, entre outras condições, (1) B seja um membro do meu sistema de crenças S e (2) o meu sistema S tem sido coerente *ao longo do tempo*. Mas, então, a condição (2) deve ser justificada para mim, e justificada para mim antes de B ser justificada. Contudo, no caso em questão B é (2); portanto no caso em questão (2) deve ser justificada para mim antes de ser justificada para mim. Mais tarde Bonjour (2003: 58-59) reconheceu não haver forma não circular para um coerentista estar justificado no apelo à coerência *ao longo do tempo*, o que torna mais difícil responder a objeções como a dos sistemas alternativos coerentes ou a argumentar para uma conexão entre coerência e verdade.

Outras objeções (Plantinga 1993a: 108) parecem ser bem-sucedidas ao assinalarem também problemas na *presunção doxástica* que suportará o argumento justificatório e a condição (1). O problema principal de tal *presunção* deve-se ao facto de ser meramente pressuposta como verdadeira, carecendo por completo de justificação. Como pode, então, uma *presunção doxástica* injustificada suportar adequadamente o argumento justificatório, a condição (1) e, por sua vez, a justificação de qualquer crença empírica? A este propósito, Bonjour (2003: 56) acaba por admitir que o resultado da *presunção doxástica*, para além de constituir uma manobra desesperada do coerentista, conduz-nos a uma versão muito preocupante de ceticismo. Até o próprio *requisito observacional*, fundamental para ultrapassar a objeção do *input*, parece que não resistiu às objeções. Por exemplo, Susan Haack (1997: 25) nota que o *requisito observacional* é ambíguo e suscetível a duas interpretações: pode ser (i) interpretado como exigindo apenas que o sistema de crenças do sujeito inclua crenças em que ele *acredita* que são experienciais na origem; ou (ii) interpretado como exigindo que o sistema de crenças do sujeito inclua crenças que são *realmente* experienciais na origem. Ora, a interpretação (i) é genuinamente coerentista, mas não garante o *input* observacional (porque do facto do sujeito acreditar que tem crenças experienciais na origem não se segue que ele tenha

realmente tais crenças), enquanto a (ii) garante tal *input*, mas deixa de ser coerentista (uma vez que a justificação deixa de ser exclusivamente uma relação entre crenças).

Mas, mesmo supondo que tais fortes objeções podem ser superadas e voltando ao aspeto central que se está a examinar neste capítulo, será que a teoria coerentista de Bonjour pode constituir uma boa teoria da garantia? Pensamos que não, pois podemos reformular o contraexemplo (ALPINISTA) imaginando um caso em que um sujeito satisfaz todas as condições apresentadas por Bonjour para haver garantia e mesmo assim pode suceder que esse sujeito não possui garantia nem conhecimento. Então, para mostrar que as condições formuladas no coerentismo de Bonjour não são suficientes para haver garantia voltemos ao caso do Ric, aquele alpinista que está a escalar a Muralha do Guia no Grande Tetons. Suponha-se que o seu sistema de crenças é coerente e, para acomodar agora as condições apresentadas por Bonjour, suponha-se igualmente que o seu sistema de crença tem sido coerente ao longo do tempo e que satisfaz o requisito observacional em que, por exemplo, a crença de que está sentado numa saliência confortável da montanha surge espontaneamente no seu sistema cognitivo. Portanto, o sistema de crenças de Ric reúne as condições propostas por Bonjour. Porém, imagine-se que uma fortuita disfunção cognitiva faz com que as suas crenças se tornem fixas, mas também que continue a ter as mesmas crenças espontâneas. Assim, mesmo quando está num ambiente completamente diferente, como na Ópera, continua a acreditar que se encontra sentado na montanha. Todavia, mesmo nessa situação continua a reunir todas as condições sugeridas por Bonjour, pois o seu sistema é coerente ao longo do tempo e continua a ter a crença cognitivamente espontânea de que está sentado na montanha, causadas pela disfunção cognitiva, o que permite satisfazer o requisito observacional. Certamente nesta situação não diríamos que a crença do Ric tem garantia. Além disso, mesmo que levássemos o Ric de volta para a montanha e o sentássemos na saliência não diríamos que ele tem conhecimento de que está sentado na saliência da montanha, pois a sua crença seria verdadeira apenas por acidente e seria causada pela sua disfunção cognitiva, embora satisfaça as condições do coerentismo de Bonjour.

Outras versões de coerentismo foram formuladas mais recentemente, mas pensamos que acabam por sofrer dos mesmos problemas acima mencionados. Por

exemplo, coerentistas como Kvanvig (2012: 63) e Poston (2014: 8-10) subscrevem que uma crença B está justificada ou garantida se, e só se, B é um membro de um sistema coerente. Mas simultaneamente chamam atenção para a forma como esse sistema é composto e para o tipo de coisas que se deve incluir nesse sistema. Tradicionalmente foi defendido que apenas itens doxásticos (como crenças) fazem parte desse sistema. Mas, para escapar a objeções como a do *input*, entre outras, Kvanvig e Poston procuram defender que o sistema deve ser composto tanto por itens doxásticos como por itens não-doxásticos (como experiências percetuais). Deste modo formulam uma nova versão de coerentismo, conhecido como ‘coerentismo não-doxástico’, em que se defende que um sistema coerente deve incluir itens doxásticos e não-doxásticos. De acordo com essa teoria pode-se dizer que uma crença *a posteriori* ou empírica B é epistemicamente justificada ou garantida para um sujeito S precisamente quando B faz parte de um sistema coerente de S que, por sua vez, seja coerente com as experiências não-doxásticas de S.

Todavia, podem-se construir casos em que essas condições são satisfeitas mas em que o sujeito não tem garantia na sua crença. Adaptando ligeiramente um exemplo que Chisholm (1989: 92) atribui a Meinong, podemos imaginar que na casa de um guarda-florestal idoso, situada nas montanhas, há do lado de fora da sua janela um conjunto de sinos de vento. Quando esses sinos de vento emitam som, o guarda forma a crença de que o vento está a soprar. Podemos supor que a sua experiência não-doxástica auditiva é coerente com o seu sistema crenças, sendo esse próprio sistema coerente. Assim, a crença do guarda de que o vento está a soprar seria garantida. No entanto, como este guarda é idoso, a sua audição deteriorou-se, sem que ele o soubesse; deste modo, ele não é mais capaz ouvir os sinos. Além disso, suponha-se que uma disfunção cognitiva que entretanto adquiriu causa-lhe pequenas alucinações que consistem em experiências auditivas de sinos de vento e imagine-se que ocasionalmente tais alucinações ocorrem quando o vento está a soprar. Nesta situação, podemos continuar a dizer que o guarda reúne todas as condições do coerentismo não-doxástico para a garantia, pois a sua experiência não-doxástica auditiva, ainda que causada por uma disfunção cognitiva, continua a ser coerente com o seu sistema de crenças. Porém, o guarda não teria garantia nem conheceria a crença de que *o vento está a soprar* uma

vez que, dada a sua situação, tal crença seria verdadeira por mero acidente e seria fruto da sua disfunção cognitiva que gerava experiências auditivas ilusórias. Portanto, para haver garantia parece que não basta haver coerência entre itens doxásticos e não-doxásticos.

Em suma, parece que as várias versões de coerentismo não oferecem condições que sejam suficientes para haver garantia e o principal problema reside no facto de não contemplarem a condição da função apropriada ou da ausência de disfunção cognitiva. Ora, com os contraexemplos expostos em cima parece que se conseguiu mostrar que se as faculdades cognitivas de um sujeito são sujeitas a alguma disfunção, então mesmo que satisfaça todas as condições propostas pelo coerentista, tal sujeito não pode ter conhecimento nem garantia nas suas crenças. Assim, para não se cair neste tipo de contraexemplos terá de se adicionar a função apropriada numa boa teoria da garantia.

### 4.3 Contra a necessidade de (C2): garantia sem coerência?

Na secção anterior procurou-se argumentar que a coerência, mesmo quando engloba o requisito observacional ou outros elementos propostos pelas teorias coerentistas, não é suficiente para a garantia. Nesta secção pretende-se mostrar brevemente que a coerência nem sequer é necessária para haver garantia. Dizer que a coerência não é necessária para a garantia é afirmar o seguinte:

(C2\*\*) *p* tem garantia para *S*, mas não é o caso que *p* é coerente com a estrutura noética de *S* ou que se segue apropriadamente de proposições que são coerentes com a estrutura noética de *S*.

Para defender essa tese Plantinga formulou alguns contraexemplos, tal como o seguinte:

(TEOREMA) “Uma falsidade necessária é presumivelmente incoerente com o corpo relevante de crenças; mas não poderia uma falsidade necessária ter garantia para mim? Você é um matemático habitualmente competente; diz-me que *T* é um teorema, e produz para isso uma ‘prova’ tão subtil que você mesmo não consegue ver a sua falácia; a prova é falaciosa, contudo, e de facto *T* é uma falsidade necessária; mas não será que *T* tem garantia para nós os dois? (Não será que os axiomas de



Frege para a teoria dos conjuntos tinham garantia para ele antes de receber a fatídica carta de Russell?)” (Plantinga 1993a: 82).

Sublinhamos duas sugestões que estão presentes neste contraexemplo. Em primeiro lugar, Plantinga parece presumir que a garantia (ou, melhor, algum dos seus graus) não é factiva, pois pode-se ter (alguma) garantia em crenças falsas. Em segundo lugar, Plantinga termina com duas perguntas retóricas que sugerem que se pode ter garantia em determinadas crenças (por exemplo, ao acreditar-se razoavelmente na palavra de um especialista em matemática que formulou uma ‘prova’ aritmética impressionante, embora subtilmente falaciosa) mesmo numa situação em que tais crenças são necessariamente falsas e que, por isso, são contraditórias ou inconsistentes. Ora, presumivelmente uma contradição ou inconsistência não pode ser coerente com o resto do conjunto de crenças de alguém. Mas será que (TEOREMA) é realmente bem-sucedido ao mostrar que a coerência não é uma condição necessária para a garantia?

Uma interessante objeção apresentada ao contraexemplo (TEOREMA) foi formulada por William Lycan (1996: 10-12; 2012: 13-15) ao salientar que nem todas as crenças que sejam inconsistentes envolvem incoerência no sistema de crença de um sujeito. De acordo com Lycan há algumas formas em que crenças contraditórias ou inconsistentes podem ser coerentes num sistema de crenças. Por exemplo, há coerentistas, como o próprio Lycan, que propõem que o sistema de crenças pode ser compartimentado em subconjuntos autónomos e independentes; assim, uma crença  $p$  tem garantia na medida em que  $p$  é coerente nalgum subconjunto funcional do sistema global de crenças do sujeito. Deste modo, mesmo que uma crença  $p$  de um subconjunto  $SC_1$  seja contraditória com uma crença  $q$  de  $SC_2$ , caso esses dois subconjuntos não interajam entre si (p.e., caso o sujeito não tenha a oportunidade de conjugar  $p$  e  $q$ ) e caso tenham a sua própria estrutura explicativa coerente, autónoma e independente, então continuará a haver um alto grau de coerência em cada um desses subconjuntos. Assim, o sujeito tem garantia ao acreditar em  $p$  ou ao acreditar em  $q$ , pois  $p$  é coerente em  $SC_1$  e  $q$  é coerente em  $SC_2$ , embora  $p$  e  $q$  sejam contraditórias ou inconsistentes.

E se a contradição se gerar dentro de um subconjunto? Aqui Lycan parece argumentar que uma crença contraditória isolada dentro de um subconjunto não leva a uma falta significativa de coerência no sistema de crenças desde que tal contradição seja

superada pela coerência total nesse sistema de crenças do sujeito. Claro que a contradição em si mesma é uma anomalia horrível que exige uma explicação desafiante; mas mesmo assim pode haver um elevado grau de coerência no sistema de crenças e, desse modo, a maioria das crenças do sujeito podem estar garantidas.

Outra crítica de Lycan ainda mais direta ao contraexemplo (TEOREMA) visa mostrar que do facto de acreditarmos numa falsidade necessária não se segue que acreditamos em algo que seja incoerente com o nosso sistema de crenças. Para isso Lycan refere que, como qualquer outra proposição, uma falsidade necessária é acreditada ou não acreditada apenas sob um modo proposicional de apresentação (ou seja, sob um modo em que a referência é apresentada ao falante) e pode ser acreditada sob um tal modo mas não sob outro. Assim, sob um modo de apresentação, uma falsidade necessária pode não ser reconhecida como tal, podendo até ter conexões com outras crenças do sujeito de uma forma consistente. Por exemplo, suponha-se que um sujeito S não sabe que Túlio denunciou Catilina, embora saiba que Cícero fez tal denúncia. Ora, com base nas suas evidências equivocadas, aceita a seguinte conjunção:

(\*) Cícero denunciou Catilina, mas Túlio nunca fez tal denúncia.

Esta proposição é necessariamente falsa (pois, se é verdade que Cícero e Túlio são necessariamente idênticos, então não há qualquer situação contrafactual em que Cícero tenha denunciado Catilina e, simultaneamente, em que Túlio nunca tenha feito essa denúncia). Apesar disso, a proposição (\*) parece ser bastante coerente e consiste com a evidência e o sistema de crenças de S e, assim, S tem garantia ao acreditar em (\*). Isto porque, sob um modo de apresentação, em que S desconhece que Túlio é Cícero, a proposição (\*) não é reconhecida por S como necessariamente falsa, nem como contraditória, podendo ter conexões com outras crenças que S tem sobre Cícero ou Catilina sem deixar de preservar a consistência. Algo semelhante pode suceder com (TEOREMA); pois, dado o modo de apresentação em (TEOREMA) e a evidência dos sujeitos nesse contraexemplo, parece razoável alegar que o sistema de crenças desses sujeitos é coerente (pelo menos antes de detetarem alguma falácia). Deste modo, podemos ter garantia ao acreditar em crenças que sejam necessariamente falsas (embora, dado um certo modo de apresentação, podemos não as reconhecer como tal)

sem que ao mesmo tempo tais crenças deixem de ser coerentes com a nossa evidência e com o nosso sistema de crenças.

Estas objeções de Lycan parecem ter alguma força, mas pensamos que não são completamente decisivas. Em primeiro lugar, Lycan terá de explicar por que razão o coerentismo modelado ou compartimentado em subconjuntos independentes é mais plausível do que um coerentismo sobre o sistema total de crenças do sujeito. Esse coerentismo compartimentado suscita-nos algumas perplexidades: tendo em conta que  $p$  e  $q$  são crenças incompatíveis, será realmente plausível advogar que tais crenças são afinal coerentes no sistema do sujeito uma vez que  $p$  pode ser coerente com um subconjunto e  $q$  pode ser coerente com outro subconjunto? Aqui a nossa intuição seria advogar que também é relevante haver coerência entre os próprios subconjuntos e entre as crenças dos vários subconjuntos; mas aí haveria incoerência no sistema caso o sujeito acredite em crenças inconsistentes. Em segundo lugar, na objeção alega-se que mesmo que haja crenças inconsistentes daí não se segue que haja falta de coerência no total. Porém, dado o coerentismo, se acredito em  $p$  e  $p$  tem garantia, então  $p$  não deve ser incoerente com outras crenças do meu sistema. Ora, mesmo que no total haja um elevado grau de coerência no sistema, caso o sujeito acredite numa crença inconsistente tal crença não será coerente com crenças relevantes do sistema e, por isso, parece falhar a condição necessária da coerência. Quanto à última objeção parece mais forte uma vez que o sistema de crenças de um sujeito e a sua evidência podem ser tais que uma crença necessariamente falsa pode ser coerente e consistente com esse sistema e evidência. Porém, outros contraexemplos de Plantinga, que não envolvem falsidades necessárias, superam esta última objeção:

(AUTOCARRO\*) “Você é um célebre, mas idiossincrático, epistemólogo de Oxford; eu um aluno de graduação demasiadamente influenciável. Você oferece-me uma bateria de argumentos complexos e subtilmente poderosos para a conclusão de que a ninguém alguma vez apareceu avermelhado. Sou incapaz de resistir à força da sua argumentação e fico totalmente convencido. No dia seguinte estou a caminhar ao longo da Rua Principal, refletindo no significado do que você me provou, quando subitamente um enorme autocarro vermelho de dois andares sobe no passeio logo atrás de mim. Eu viro-me em pavor, vejo o autocarro, e (violentamente) aparece-me avermelhado; uma vez que estava a refletir sobre esses assuntos, eu noto (isto é, acredito) que me aparece dessa forma. A não ser que a minha estrutura noética

passa por uma metamorfose instantânea (e podemos estipular que tal não acontece), a minha crença que me aparece avermelhado será incoerente com a minha estrutura noética; apesar disso terá um considerável grau de garantia” (Plantinga 1993a: 82-83).

Neste contraexemplo pode-se dizer que o sujeito em questão tem garantia na crença de que lhe aparece avermelhado, pois o seu sistema cognitivo e visual funciona sem qualquer disfunção, em condições de boa visibilidade, entre outros. Porém, tal crença não é coerente com a sua estrutura noética uma vez que nessa estrutura consta um conjunto de crenças de que a ninguém aparece avermelhado (por ficar convencido com os argumentos do epistemólogo). Portanto, pode haver garantia sem coerência. Perante este contraexemplo (AUTOCARRO\*), Lycan (1996: 12) concorda que a nova crença de que o sujeito vê um autocarro avermelhado é muito rapidamente garantida, exigindo revisão das crenças teóricas contrárias. Mas se ele admite isso, então terá de admitir que a garantia dessa nova crença não se deve à coerência do sistema de crenças, mas sim a outros fatores.

Em suma, perante toda esta discussão será falso alegar, tal como pretende o coerentista, que a coerência confere *por si só* garantia para as nossas crenças ou que a coerência é a *única* fonte da garantia, pois tal como se procurou argumentar a coerência não parece ser uma condição suficiente nem necessária para haver garantia. Mas desta discussão não se segue que a coerência não pode ser *uma entre as várias* fontes da garantia, podendo até frequentemente ser relevante quer para revogar quer para reforçar a garantia. Aliás, um fundacionalista moderado, com inspiração em Thomas Reid, pode aceitar a coerência como uma entre outras fontes da garantia (cf. Plantinga 1993a: 83-84; O’Brien 2006: 159). Por exemplo, uma crença percetual que não se enquadre no resto do que acredito pode ser apropriadamente revogada. Imagine-se que ao escalar a montanha o Ric parece ver, à distância de 300 metros, o que se parece com uma vaca numa das pequenas saliências da ingreme montanha. Ora, dada a sua estrutura noética, em que tem crenças de que as vacas não escalam montanhas nem costumam estar em sítios ingremes tão improváveis, ele conclui que dificilmente poderia haver vacas naquele local e rejeita assim as suas crenças visuais com base nessas considerações de coerência, alegando que a luz e o ângulo de visão àquela distância devem ser enganadores. Neste caso, considerações de *coerência* suplantam a

experiência perceptiva. No entanto, se ele escalar em direção àquela saliência e à distância de 3 metros ainda lhe parecer haver uma vaca, então teria de chegar a uma conclusão diferente; neste caso, a experiência perceptiva, em condições normais e funcionando apropriadamente, suplanta as suas considerações de coerência. Deste modo, a coerência não pode ser a única fonte da garantia, apesar de por vezes ser uma fonte relevante a par de outras fontes, como a intuição racional, a experiência, a percepção, a memória, a indução, o testemunho, a empatia, entre outros.



## 5

## Relevância do Evidencialismo

Conceber a garantia em termos deônticos ou em termos de coerência, tal como vimos nos capítulos anteriores, é de alguma forma implausível. Então em que consiste uma boa teoria da garantia? Neste capítulo tentaremos defender que pelo menos um dos ingredientes relevantes e necessários da garantia é a *evidência*. Por isso, pretendemos analisar agora uma teoria comum da garantia, conhecida como *evidencialismo epistémico*, que de forma geral sustenta que uma dada crença é garantida se, e só se, há evidência que suporta suficientemente essa crença e o sujeito acredita com base nessa evidência. Mas será esta teoria correta? Não será possível uma crença ser garantida sem qualquer evidência? De forma a responder apropriadamente a estas questões, iremos examinar com atenção esta perspetiva que sustenta que a evidência é uma condição necessária e suficiente para se ter uma crença epistemicamente garantida. Vamos analisar até que ponto esta perspetiva é sólida.

Assim, na secção 5.1 deste capítulo apresentaremos o evidencialismo epistémico, bem como vamos procurar clarificar alguns pormenores dessa perspetiva, como as noções de evidência, suporte, ajuste, base, etc. Nas secções seguintes discutiremos esta perspetiva evidencialista com contraexemplos. Na secção 5.2 analisaremos contraexemplos contra a suficiência e na secção 5.3 avaliaremos contraexemplos contra a necessidade. Vamos procurar defender que a condição evidencialista é uma condição necessária, mas não suficiente, para a garantia epistémica<sup>1</sup>. Deste modo, embora precisemos de outros elementos epistémicos para além da condição evidencialista de forma a termos garantia epistémica, não pode haver garantia epistémica sem evidência. No entanto, existem outros tipos de garantia para além da garantia epistémica, tal como

---

<sup>1</sup> A argumentação neste capítulo seguirá em traços gerais o que defendemos em Faria (2016a).

a garantia prudencial ou moral, que não requerem evidência; portanto, há lugar para crenças garantidas, num sentido moral ou prudencial, sem evidência.

## 5.1 Evidencialismo: crenças garantidas com evidência

O evidencialismo é a perspectiva de que a garantia epistémica tem a ver com evidência e com a qualidade de evidência que é suportada por uma pessoa. Se num tempo  $t$  uma pessoa  $S$  tem evidência que suporta melhor uma crença  $p$  do que a sua negação, então  $p$  tem garantia para  $S$ ; por exemplo, quando  $S$  olha para um campo verde que está à sua frente em circunstâncias normais de observação, então a crença de  $S$  de que há alguma coisa verde diante dele é uma crença garantida. Em contraste, se é a negação de  $p$  que é melhor suportada pela evidência disponível a  $S$  em  $t$ , então a descrença em  $p$  é garantida; por exemplo, quando  $S$  considera a crença de que o açúcar é azedo, a experiência gustativa de  $S$  é evidência que torna a descrença no azedume do açúcar garantida. No entanto, se a evidência de  $S$  é contrabalançada, então a suspensão do juízo de  $S$  é garantida. Com inspiração em Feldman e Conee (1985; 2004), e Swinburne (2010; 2011), entre outros, podemos formular mais precisamente a tese principal do evidencialismo epistémico (EG) da seguinte forma:

(EG) Uma crença  $p$  é epistemicamente garantida para um sujeito  $S$  em  $t$  sse (i) a evidência  $E$  de  $S$  suporta suficientemente  $p$  em  $t$ , e (ii)  $S$  acredita em  $p$  com base nessa evidência  $E$  em  $t$ <sup>2</sup>.

Mas (EG) precisa ser analisada e clarificada, nomeadamente: (5.1.1) O que conta como *evidência*? (5.1.2) O que significa  $S$  ter alguma coisa como evidência? (5.1.3) O que é  $S$  ter alguma coisa como evidência para *suportar suficientemente*  $p$ ? (5.1.4) Em que consiste acreditar em algo com base em evidência? (5.1.5) Que motivações existem para

---

<sup>2</sup> Para a formulação do evidencialismo ficar mais completa é relevante explicitar claramente a condição da *ausência de derrotadores*, tal como iremos desenvolver no capítulo 7. Assim, numa formulação mais explícita acrescenta-se a seguinte condição: (iii) a evidência  $E$  não é derrotada por contra evidência  $E^*$  que  $S$  tem. No entanto, em (EG) essa condição está subentendida na relação de *suporte evidencial*, tal como se argumentará no final da subsecção 5.1.3.



se adotar a tese evidencialista? Essas questões serão tratadas ao longo das próximas subsecções.

### 5.1.1 Noção de *Evidência*

Como resposta à primeira questão, sobre o que conta como *evidência*, talvez a resposta mais imediata seja afirmar que “evidência” significa “evidência proposicional” ou “evidência inferencial”, tal como parecem sugerir os primeiros escritos de Plantinga (1981) sobre epistemologia da religião. Assim, a crença  $p$  de  $S$  é garantida sse  $p$  suportada por argumentos ou com base de outras proposições. Ou mais precisamente: a evidência  $E$  de  $S$  suporta  $p$  sse  $E$  consiste em outras proposições que  $S$  tem e  $p$  é suportada dedutivamente, indutivamente, ou abdutivamente com base de  $E$ .

Todavia, se entendermos “evidência” dessa forma, pode fazer sentido pensar que existem crenças garantidas sem evidência; por exemplo, é plausível sustentar que a minha crença de que bebi café hoje ao pequeno almoço é garantida, mas essa crença que possuo não é baseada em evidência proposicional. Isto porque quando sustento essa crença, normalmente não faço a seguinte inferência ou argumento: (primeira premissa) lembro-me que bebi um café; (segunda premissa) a minha memória é geralmente fiável; (conclusão) assim, é provável que eu bebi um café. Pelo contrário, esta é uma crença que tenho imediatamente, sem qualquer inferência ou com base de qualquer proposição. Do mesmo modo, normalmente formo crenças percetivas garantidas, ou crenças testemunhais garantidas, etc., sem este tipo de evidência proposicional. Por isso, se *evidência* é apenas evidência proposicional, então tenho crenças garantidas sem evidência.

Além disso, se restringirmos evidência só à evidência proposicional e se uma crença é garantida apenas na medida em que há evidência proposicional ou inferencial para suportar essa crença, então podemos cair no problema do regresso infinito da justificação ou da garantia. Pois, se uma crença  $p$  é garantida na medida em que há evidência para ela, i.e., só se há uma outra crença proposicional  $p^*$  que suporta  $p$ , então precisamos também de uma outra crença  $p^{**}$  para suportar  $p^*$ , e de uma outra crença  $p^{***}$  para suportar  $p^{**}$ , e por aí adiante *ad infinitum*. Portanto, a crença de  $S$  é garantida na medida em que  $S$  tem um número infinito de crenças garantidas. Contudo, uma vez que muito provavelmente  $S$  não pode ter ou computar um número infinito de crenças

garantida (p.e. por causa da natureza limitada das faculdades cognitivas humanas), parece que as crenças de S nunca podem estar garantidas, levando assim a conclusões cétricas.

No entanto, será que faz sentido restringir a *evidência* apenas à evidência proposicional? Grande parte dos que adotam a tese evidencialista sustentam que uma tal restrição é implausível e tendemos a concordar com eles. Eles advogam que as proposições não são o único tipo relevante de evidência, mas que também o são outros estados mentais ou estados não-doxásticos. Mas que tipos de estados mentais ou estados não-doxásticos também contam como evidência? Por exemplo, Sosa (1980b) sustenta que *experiências* contam igualmente como evidência; i.e., as experiências de S podem proporcionar-lhe com razões para acreditar p. Essas *experiências* podem garantir ou justificar crenças que não precisam ser baseadas noutras crenças ou em evidência proposicional. Por outras palavras, essas crenças garantidas pelas experiências são *básicas* ou não-inferenciais, uma vez que elas não precisam de ser fundadas por inferências, argumentos, ou evidência proposicional. De igual forma, Conee e Feldman rejeitam uma perspetiva restrita de evidência e argumentam a favor de uma tese evidencialista que inclui sensações e experiências. Por exemplo, eles dizem que “parte da evidência de uma pessoa de que está um dia quente pode ser a sua sensação de calor. A sensação ela própria é parte da sua evidência” (2004: 2). Mais recentemente afirmam que “experiências podem ser evidência, e crenças são apenas evidência de forma derivada (...) toda a evidência última é experiencial” (2008: 87-88). Swinburne (2010: 681) também concorda com isso. E Plantinga (1993b: 185-193), inserindo-se ele próprio na tradição de Thomas Reid, argumenta mais recentemente que a evidência não precisa de ser meramente evidência proposicional, mas pode ser igualmente evidência testemunhal, evidência perceptiva, evidência dos sentidos, evidência impulsional (i.e.,

uma inclinação sentida para aceitar alguma coisa)<sup>3</sup> ou evidência de ainda um outro tipo<sup>4</sup>. Por exemplo, com respeito a crenças perceptivas, Plantinga (1993b: 98) defende que:

“As minhas crenças perceptivas não são geralmente formadas com base de *proposições sobre* a minha experiência; não obstante, elas são formadas com base da minha experiência. Olha lá fora pela janela: é-lhe dada uma aparência de uma certa forma característica; encontra-se a si próprio com a crença de que aquilo que vê é uma extensão de relva verde. Tem *evidência* para esta crença: a evidência dos seus sentidos. A sua evidência é apenas essa forma de lhe ser dada uma aparência; e forma a crença em questão *com base dessa* imagem fenoménica, essa forma de ser dada uma aparência”.

Com este sentido amplo de evidência, os problemas acima realçados parecem ser dissolvidos. Por um lado, podemos evitar o regresso ao infinito da garantia, pois podemos ter crenças correta ou apropriadamente básicas que são fundadas não-inferencialmente por experiências, sem dependerem de outras crenças proposicionais ou argumentos de forma a serem garantidas. Por outro lado, essa abordagem permite, por exemplo, que a minha crença de que bebi café ao pequeno almoço seja fundada por evidência (i.e. por evidência experiencial ou impulsional), embora não seja fundada por evidência proposicional. Assim, parece que todas as nossas crenças garantidas são baseadas em evidência: ou evidência não-inferencial (tal como ser fundado por experiências) ou evidência inferencial (tal como ser fundado por outras crenças proposicionais). Mais rigorosamente, e com inspiração em Dougherty (2015: 557):

---

<sup>3</sup> Se *evidência* é também “evidência impulsional” (ou “atratividade sentida”), então podemos ter evidência para simples crenças matemáticas ou *a priori*. A esse propósito, veja-se Plantinga (1996: 359-360), bem como Conee e Feldman (2004: 65-66).

<sup>4</sup> Salientamos brevemente outros tipos relevantes de evidência que frequentemente são defendidos na literatura: por exemplo, o *conservadorismo fenoménico* (cf. Tucker 2011, 2013) é uma teoria sobre a posse de evidência em que se sustenta o seguinte: se *parece* a S que p, então S tem evidência que suporta p. Nesta abordagem um *parecer que p* pode ser entendido como uma inclinação, disposição, ou atração para acreditar p, ou antes como uma experiência, que tem um carácter fenoménico peculiar, com o conteúdo proposicional p. Assim, um parecer que p *recomenda* p como verdadeira ou *assegura* o sujeito da verdade de p. Uma outra forma de conceber a evidência, talvez não tanto consensual, é proposta pelo *conservadorismo epistémico* (cf. McCain 2008) ao defender-se que a mera posse de uma crença p pode constituir evidência que confere algum grau de estatuto epistémico positivo para essa crença p. A ideia principal é que se S acredita p e p não é incoerente, então S tem evidência para manter a crença p e tem algum estatuto epistémico positivo para ter p na medida em que p não é derrotada para S.

(E) Uma dada evidência E de S pode suportar uma crença p ou inferencialmente ou não-inferencialmente:

(i) E suporta não-inferencialmente p sse E uma experiência não-doxástica, amplamente contruída, que S tem e p é uma resposta epistemicamente ajustada a E.

(ii) E suporta inferencialmente p sse E consiste noutras crenças justificadas ou garantidas que S tem e o conteúdo de E suporta dedutiva, indutiva, ou abdutivamente o conteúdo de p.

Depois de clarificarmos em que consiste a evidência ou, pelo menos, qual é o entendimento mais plausível de evidência<sup>5</sup>, precisamos de clarificar na próxima subsecção o que é *ter* alguma coisa como evidência.

### 5.1.2 Noção de *Ter* Evidência

De acordo com a tese (EG), apenas a *própria* evidência de S (as suas proposições ou estados mentais) em t é relevante para S ter garantia para acreditar p. Mas isso levanta alguns problemas: será que a evidência de S em t inclui apenas o que S atualmente tem de forma corrente em mente ou inclui igualmente tudo o que está armazenado na mente e memória de S?

Por um lado, se aceitarmos uma perspetiva liberal em que aquilo que conta como evidência é tudo o que S tem na sua mente (mesmo as suas memórias profundas de que agora desconhece), então pode suceder que S tem garantia relativamente a alguma parte da sua evidência, mas não tem garantia relativamente à sua evidência total (que inclui memórias de longo prazo, etc.). Por exemplo, suponha-se que temos a crença C1 de que *todos os jornalistas são fiáveis a relatar as notícias*. Temos garantia para acreditar em C1 porque as notícias que lemos ou vemos em diferentes fontes parecem similares; p.e., notamos sempre que se lermos em algum jornal que algum evento

---

<sup>5</sup> Existem outras explicações relevantes de evidência, como a perspetiva de Williamson (2000: 185) em que argumenta que “o conhecimento, e apenas o conhecimento, constitui evidência”, defendendo dessa forma a tese de que *Evidência = Conhecimento*. No entanto, esta perspetiva de evidência parece demasiado estreita e austera. Para uma discussão mais aprofundada sobre essa noção de evidência, veja-se Joyce (2004) e Brueckner (2005). Apesar disso, noutros textos Williamson (2007: 214) parece defender uma visão mais abrangente de evidência, p.e. ao considerar que as *intuições* são apresentadas como a nossa evidência em filosofia.

importante ocorreu, há uma forte probabilidade de que um outro jornal descreva o mesmo evento. Mas suponha-se, além disso, que há dez anos ouvimos uma pessoa extremamente fiável a assegurar-nos que o jornalista X é sempre um incompetente e escreve notícias falsas. Assim, há dez anos atrás, temos a crença C2 de que *X é um jornalista não fiável*. Todavia, agora somos incapazes de trazer à mente esta crença C2, embora esteja armazenada profundamente na nossa memória a longo prazo. Deste modo, se agora alguém nos perguntasse se X é ou não um jornalista fiável, a crença C1 que temos pode dar-nos uma razão para acreditar em C3: que *X é um jornalista fiável*. No entanto há um problema: C3 é uma crença que é garantida para nós em relação à crença evidencial corrente C1; contudo, C3 não é garantida em relação à nossa evidência total (que inclui crenças da memória a longo prazo, como C2). Isto porque a crença evidencial C2, que está presente nas nossas memórias de longo prazo, derrota a crença evidencial C1. Portanto, a crença C3 não é garantida para nós. Mas essa consequência é estranha e contraintuitiva uma vez que ter crenças como C3 parece razoável. Assim, parece que precisamos de uma explicação melhor do que é *ter* evidência.

Por outro lado, podemos aceitar uma perspectiva mais restritiva em que o que conta como evidência é apenas o que S atualmente tem de forma *corrente* em mente, tal como Feldman (1988) defende nos seus primeiros escritos sobre este tema. Com essa explicação, a crença evidencial C2 é irrelevante (porque não é evidência que temos corrente ou atualmente em mente) e, por essa razão, temos garantia para acreditar C3 somente com base na nossa atual crença evidencial C1. Ainda assim esta perspectiva tem os seus problemas, nomeadamente parece demasiado restritiva. Isto porque quando não estamos a pensar atualmente sobre a fiabilidade dos jornalistas ou quando não temos crenças correntes sobre isso, a crença não-ocorrente C1 que está armazenada na nossa memória não é garantida para nós, nem permite dar suporte para se acreditar com garantia em C3. Porém, isso também parece contraintuitivo. Assim, se parece que alguma crenças não-ocorrentes são garantidas e permitem dar suporte para outras crenças, precisamos de uma melhor abordagem do que é *ter* evidência.

Plausivelmente uma melhor opção para responder à questão ‘o que significa S *ter* alguma coisa como evidência?’ parece ser uma perspectiva mais moderada entre aqueles dois extremos que acabamos de analisar, tal como proposto por Mittag (2011) ou por

Feldman e Conee (2008). De acordo com esta perspectiva moderada, o que conta como evidência não é apenas o que S atualmente tem de forma corrente em mente, mas igualmente algumas (embora não todas) das crenças ou estados mentais *não-ocorrentes* ou *disposicionais* que S tem. Mas, mais especificamente, que crenças ou estados mentais não-ocorrentes contam como evidência para S? Uma proposta plausível consiste em sustentar que o que conta como evidência são aquelas crenças ou estados mentais não-ocorrentes que estão *facilmente disponíveis* a S pela reflexão. Desse modo, temos agora garantia para acreditar C3 sse a nossa crença evidencial C2 não é facilmente disponível a nós pela reflexão, mas a crença evidencial C1 está facilmente disponível a nós. É verdade que a noção de ‘facilmente disponível’ é um pouco vaga, mas isso não é uma razão suficiente para excluir esta perspectiva moderada sobre o que é *ter* evidência. Mesmo Feldman e Conee reconhecem que é difícil oferecer uma explicação detalhada do que é ter evidência; no entanto, não se vê nisso qualquer razão para abandonar ou para desconsiderar a teoria evidencialista da justificação ou garantia.

### 5.1.3 Noção de *Suporte* ou *Ajuste* Evidencial

Já analisámos brevemente o que é a *evidência* e o que é S *ter* evidência. Agora precisamos clarificar o que é S ter alguma coisa como evidência para *suportar* suficientemente p. Por outras palavras, em que consiste uma crença ser suficientemente suportada ou ajustar-se à evidência que S tem? A ideia é, então, determinar que condições necessárias e suficientes deve uma evidência E e uma crença p satisfazer para ser o caso que p se ajuste a E. Assim, respostas à questão sobre o suporte ou ajuste evidencial visam completar o seguinte esquema: “a crença de S que p é suficientemente suportada ou ajusta-se a E sse X”, onde X é substituído por cada uma das propostas para essa questão.

Para começar a ilustrar este esquema, consideremos uma noção de suporte evidencial que parece claramente errada. Suponha-se que alguém procura defender que a crença de S que p é suficientemente suportada ou ajusta-se a E sse E poderia convencer qualquer pessoa razoável que p é o caso. Ora, um tal critério é muito implausível, levando a consequências absurdas. Por exemplo, em muitos assuntos parece que temos garantia para acreditar em determinadas proposições, mas somos incapazes de convencer qualquer pessoa razoável. Isto é muito comum em várias

discussões filosóficas, históricas, científicas, ou políticas. A este propósito, Van Inwagen (1998: 30) alega que podemos ter alguma evidência que não é comunicável (ou pelo menos não sabemos como a comunicar), tal como intuições ou *insights* pessoais e, por esse motivo, não somos capazes de convencer todos. Apesar disso, podemos ter garantia e a nossa evidência pode suportar suficientemente a nossa crença. Por isso, precisamos de perspectivas mais plausíveis da noção de suporte evidencial.

Ao avançar para perspectivas mais plausíveis, é importante notar que tipicamente o evidencialismo e o suporte evidencial é entendido de forma *internista*. E de acordo com esta perspectiva internista evidencialista, se uma crença se ajusta ou é suportada pela evidência de um sujeito S depende inteiramente de fatores que são de certa forma internos a S<sup>6</sup>. Por contraste, um externista evidencialista sustenta que se uma proposição se ajusta ou é suportada pela evidência de S depende pelo menos em parte de fatores que não são dessa forma internos a S. Vamos começar a avaliar as perspectivas internistas da noção de suporte evidencial e por fim veremos brevemente uma proposta externista que parece mais plausível para a garantia; contudo, como o evidencialismo é usualmente concebido de uma forma internista, vamos dar prioridade a concepções internistas de suporte evidencial e será dessa forma que analisaremos o evidencialismo nas próximas duas secções 5.2 e 5.3. Ora, uma forma de internismo é conhecida como *mentalismo* e, de acordo com o mentalismo, um fator F é interno a S na medida em que F é mental. Assim, uma abordagem mentalista de ajuste sustenta que a noção de suporte evidencial pode ser respondida exclusivamente em termos mentais, tal como sugerido, entre outros, por Richard Foley (1993). A ideia principal desta abordagem é a seguinte:

(SEF) a crença de S que p é suficientemente suportada ou ajusta-se a E sse S aprovaria, sob reflexão, o princípio epistémico que liga essa crença p à evidência E.

No entanto, esta resposta (SEF) sofre de problemas sérios. Para mostrar isso, e com base num exemplo de Comesaña (2010a: 581), suponha-se que um ser humano H, num ambiente normal, aprovaria padrões epistémicos seriamente equivocados para

---

<sup>6</sup> Esta é uma caracterização muito genérica de internismo. No próximo capítulo, na secção 6.1, iremos analisar com mais pormenor o internismo e o externismo.

humanos, tal que o padrão para acreditar que há um cubo preto à frente de H ajusta-se à evidência de H quando está perante uma bola de neve e acredita, nessas condições, que há um cubo preto à sua frente. Ora, em tais condições, de acordo com (SEF) o sujeito H em questão teria garantia para acreditar que há um cubo preto à sua frente; contudo, intuitivamente H nessas condições não tem garantia.

Uma outra abordagem internista, bem como subjetiva, para a noção de suporte evidencial alega que a evidência de S suporta uma dada crença  $p$  na medida em que S acredita que a evidência que ele tem implica a sua crença ou torna-a nalgum grau provável<sup>7</sup>. Deste modo, defende-se algo similar ao seguinte:

(SEP) a crença de S que  $p$  é suficientemente suportada ou ajusta-se a  $E$  sse S acredita que  $E$  implica ou torna suficientemente provável a crença  $p$ .

De acordo com esta perspectiva, a noção de suporte evidencial depende de S acreditar que há uma relação adequada de tipo lógico ou probabilístico entre  $E$  e  $p$ . No entanto, esta perspectiva (SEP) tem alguns problemas graves. Por exemplo, Conee e Feldman (2008: 96) argumentam que uma tal perspectiva implica um requisito de nível superior de acordo com o qual, para todas as crenças garantidas, requer-se que se acredite que há alguma relação adequada entre a evidência que se tem e a crença que se sustenta. Porém, “pode haver conhecimento e crença justificada na ausência de qualquer dessas crenças sobre relações evidenciais. As crianças e os sujeitos não sofisticados são exemplos claros disso, e mesmo sujeitos sofisticados frequentemente não têm crenças explícitas sobre as conexões entre as suas evidências e as suas conclusões”. Ou seja, com (SEP) estar-se-ia a intelectualizar em excesso a garantia.

Uma resposta internista mais plausível para se entender a noção de suporte evidencial consiste em apelar à proposta da melhor explicação, tal como sugerido por Feldman e Conee (2008) ou McCain (2013). Esta perspectiva propõe que se entenda a noção de suporte evidencial ou de ajuste em termos de relação explicativa (ou da falta dela) entre a crença  $p$  e a evidência  $E$  de S. Deste modo:

---

<sup>7</sup> Versões desta perspectiva internista e de probabilidade subjetiva parecem ser de alguma forma sugeridas por Feldman e Conee (2004: 100) e por Swinburne (2010: 682-683; 2011: 195).



(SEE) a crença de S que p é suficientemente suportada ou ajusta-se a E sse p faz parte da melhor explicação para E que está disponível a S.

Para ilustrar (SEE) Feldman e Conee (2008: 97-98) constroem alguns exemplos, tais como o seguinte: “experiências perceptivas podem contribuir para a justificação de proposições sobre o mundo quando as proposições fazem parte da melhor explicação dessas experiências que está disponível à pessoa”. Porém, em que consiste uma explicação *ser disponível* para uma pessoa? Feldman e Conee reconhecem que uma descrição precisa acerca dessa *disponibilidade* é difícil de desenvolver; mas, pelo menos, é plausível não se fazer exigências similares à perspectiva anterior (SEP) para não se cair nas mesmas objeções.

Além do problema de não ser claro como se deve entender a noção de *disponibilidade*, há um outro problema com (SEE): parece haver casos em que intuitivamente consideramos que os sujeitos têm garantia para acreditar em determinadas proposições sobre o futuro, mas (SEE) implica que esses sujeitos não têm garantia para acreditar nessas crenças. Para ilustrar isso, Byerly (2013: 253-254) concebeu o seguinte exemplo: suponha-se que um golfista, ao fim de um dia a jogar golfe e ao dar uma tacada perto de um buraco, tem garantia ao acreditar que a bola irá rolar até ao buraco. Ora, de acordo com (SEE), essa crença tem garantia na medida em que a proposição que <a bola irá rolar até ao buraco> faz parte da melhor explicação que o golfista tem disponível para o porquê de ter a sua evidência corrente. Todavia, não parece plausível sustentar que <a bola irá rolar até ao buraco> faz parte da melhor explicação para o porquê do golfista possuir a evidência que correntemente tem. Isto porque não parece que o golfista possui a evidência que ele tem por causa de factos futuros, tal como o de que a bola irá entrar; em vez disso, ele possui a sua evidência por causa de um conjunto de factos presentes e passados. Assim, dado (SEE), a crença em questão não tem garantia, o que é contraintuitivo<sup>8</sup>. Para superar esse problema McCain (2014: 65) propõe uma perspectiva alternativa da melhor explicação de acordo com a qual:

---

<sup>8</sup> Outros problemas da perspectiva (SEE) foram assinalados por Lehrer (1974: 178) e Goldman (2011: 277-278).

(SEE\*) a crença de S que p é suficientemente suportada ou ajusta-se a E sse ou (i) p faz parte da melhor explicação disponível a S para o porquê de S ter E ou (ii) p está disponível a S como uma consequência lógica da melhor explicação disponível a S para o porquê de S ter E<sup>9</sup>.

Esta última formulação, devido à condição (ii), parece permitir que o golfista tenha garantia na sua crença futura<sup>10</sup>. Além disso, e como (SEE\*) é uma teoria internista, McCain (2014: 67) também procura clarificar a noção de estar *disponível* em termos de *disposições* para ter uma *impressão* ou *parecer*. Mais rigorosamente: S tem p disponível como parte da melhor explicação do porquê de S ter E sse S tem os conceitos exigidos para entender p e S está disposto ou inclinado a ter uma *impressão* ou *parecer* que p faz parte da melhor resposta para a questão “por que S tem E?” com base apenas da reflexão. Por sua vez, as *impressões* ou *pareceres* são estados mentais com conteúdo proposicional e com uma fenomenologia particular, que é “forçosa” ou “assertiva”, tal como defendido pelo conservadorismo fenoménico (cf. Tucker 2013). Mas o que se exige nesta perspetiva não é que S tenha um parecer, mas que tenha uma *disposição* para ter um tal parecer<sup>11</sup>.

Mas pode-se conceber uma perspetiva internista ainda mais simples e intuitiva para a noção de suporte evidencial apenas em termos disposicionais, com inspiração em Byerly (2014). A ideia central desta abordagem disposicional para o suporte evidencial

---

<sup>9</sup> Em textos posteriores, McCain (2015: 339) substitui a condição (ii) pela (ii\*) que tem a seguinte formulação: p está disponível a S como uma *consequência explicativa* da melhor explicação disponível a S para o porquê de S ter E; ou seja, se p fosse verdadeira, então a melhor explicação disponível da evidência de S explicaria melhor a sua verdade do que a verdade de  $\sim p$ , se  $\sim p$  fosse verdadeira. A vantagem desta alteração prende-se com o facto de ser uma abordagem exclusivamente explicativa, sem recorrer à noção de consequência lógica. Mas algumas dificuldades possíveis dessa perspetiva são assinaladas por Byerly (2016).

<sup>10</sup> Assim, embora a crença <a bola irá rolar até ao buraco> não faça parte da melhor explicação para a evidência do golfista, é apesar disso uma consequência lógica ou explicativa da melhor explicação para a evidência do golfista. Apesar desta modificação, o debate entre Byerly (2014; 2016) e McCain (2015) continua ao tentarem examinar se a versão (SEE\*) acomoda de forma adequada ou inadequada a garantia das crenças sobre o futuro.

<sup>11</sup> Apesar de (SEE\*) ser uma perspetiva intuitivamente apelativa, pode ainda assim não ser completamente claro que crianças pequenas ou pessoas não sofisticadas com crenças garantidas sejam capazes de responder que, para uma dada crença p, o seu parecer que p faz parte da melhor resposta à questão “por que S tem E?” apenas pela reflexão. Por causa disso e por questões de simplicidade, iremos preferir a abordagem (SED) à abordagem (SEE\*) para o suporte evidencial.

é a seguinte: as disposições epistémicas são disposições para ter atitudes doxásticas, como a disposição para acreditar. Assim, no caso em que uma crença  $p$  é suportada pela evidência de  $S$ , esse sujeito  $S$  tem a disposição para acreditar  $p$ , ao passo que quando  $\neg p$  é suportada pela evidência de  $S$ ,  $S$  tem a disposição para acreditar  $\neg p$ . Seguindo Audi (1994), as disposições têm “condições de realização” e “manifestações constitutivas”, sendo que as *condições de realização* das disposições epistémicas são conjuntos de evidência, enquanto as *manifestações constitutivas* são atitudes doxásticas. Deste modo, quando um sujeito  $S$  tem a disposição para acreditar  $p$  e quando as condições de realização dessa disposição são compostas por evidência  $E_1-E_n$ ,  $S$  tem a disposição para acreditar  $p$  à luz de  $E_1-E_n$ . Em resumo, de acordo com esta perspectiva, o suporte evidencial é entendido desta forma:

(SED) a crença de  $S$  que  $p$  é suficientemente suportada ou ajusta-se a  $E$  sse  $S$  tem uma disposição forte ou significativa para acreditar  $p$  à luz da evidência total  $E$  de  $S$ .

Daqui se segue, que um sujeito  $S$  tem garantia para acreditar numa dada crença  $p$  na medida em que esse  $S$  tem uma significativa disposição ou tendência para acreditar  $p$  tendo em conta toda a sua evidência (ocorrente e também não-corrente que seja facilmente acessível a  $S$ , tal como se argumentou na subsecção anterior). Algumas clarificações são necessárias, como a de saber por que razão em (SED) se apela a “disposições fortes ou significativas” em vez de simplesmente “disposições”. Como resposta pode-se avançar, pelo menos, dois motivos: primeiro, porque permite uma noção de suporte evidencial em *graus*, possibilitando haver vários graus ou níveis de garantia consoante a força da disposição. Em segundo lugar, permite lidar com alguns contraexemplos, tal como casos em que  $S$  continua a ter a disposição para acreditar numa dada crença  $p$  mesmo depois de ficar convencido de que  $\neg p$ <sup>12</sup>. Ora, para lidar com esses casos, pode-se dizer que enquanto  $S$  pode ter alguma disposição para acreditar  $p$ ,  $S$  tem uma *disposição mais forte* para acreditar  $\neg p$ . Além disso, nesta perspectiva de suporte evidencial faz-se um apelo à “evidência total” e não simplesmente à “evidência”. Isto é relevante para dar conta dos *derrotadores*. Ou seja, se tivéssemos

---

<sup>12</sup> Veja-se o exemplo da ilusão de Müller-Lyer em que  $S$  pode continuar a ter uma disposição ou tendência para acreditar que as linhas têm diferentes tamanhos mesmo depois de lhe ser mostrado que são iguais.

uma teoria da garantia e do suporte evidencial apenas em termos de *partes* da evidência de S, isso teria o defeito notório de se ignorar o impacto dos derrotadores ou da evidência contrária<sup>13</sup>. Para além dessa vantagem, (SED) também não parece ser suscetível às objeções anteriores. Por isso, com respeito às abordagens internistas, vamos dar preferência à abordagem (SED) para a noção de suporte evidencial, embora a abordagem (SEE\*) também possua bastante plausibilidade.

No entanto, mesmo que esta abordagem disposicional (SED), ou explicativa (SEE\*), seja bastante plausível, consideramos que as noções de suporte evidencial compreendidas de forma internista não são suficientes para a garantia ou, pelo menos, para o grau de garantia necessário para o conhecimento. Isto porque, tal como iremos analisar na próxima secção 5.2, pode-se conceber casos em que se satisfazem as condições de suporte evidencial internista e mesmo assim o sujeito em questão não tem garantia para acreditar na sua crença, tal como ilustrado no contraexemplo (GUARDA) descrito mais à frente. Ou seja, tal como veremos, mesmo que S tenha uma forte disposição para acreditar p, essa crença pode ser, ou resultar de algo, meramente accidental e, dessa forma, não pode ter garantia. Apesar disso, estas abordagens internistas, nomeadamente a perspetiva (SED), podem ser suficientes para outras propriedades epistémicas normativas, tal como a justificação subjetiva (tal como veremos no final do próximo capítulo 6). Todavia, para a propriedade normativa da garantia e de uma justificação mais objetiva precisamos de uma abordagem mais externista para a noção de suporte evidencial. Assim, com alguma inspiração em Plantinga (1993b) e Comesaña (2010a), uma noção de suporte evidencial que nos parece bastante plausível para a garantia é baseado num fiabilismo funcional e pertence à família da “epistemologia das virtudes”, podendo ser descrita desta forma:

(SEV) a crença de S que p é suficientemente suportada ou ajusta-se a E sse (i) S tem uma disposição forte ou significativa para acreditar p à luz da evidência total de S, e (ii) a conexão entre S ter E e p é fiável, resultando de um sistema cognitivo que funciona apropriadamente.

---

<sup>13</sup> Desenvolveremos com pormenor esta ideia dos derrotadores no capítulo 7.

Será esta perspetiva (SEV), ou alguma bastante similar, que vamos procurar defender nos próximos capítulo 6 e 7. Para já é importante referir que não é suficiente ter a condição (ii) em (SEV), pois poder-se-ia criticar que se há uma conexão fiável entre E e p, resultando de um sistema funcional, mesmo quando S não entende ou compreende p, então S teria garantia para acreditar p; mas isso parece ser contraintuitivo. Ou seja, apenas com a condição (ii), S têm até garantia para acreditar em crenças extremamente complexas que ele é incapaz de entender. Para evitar essa consequência supostamente inaceitável, é igualmente necessário um requisito mais internista, como a condição (i), que possibilita ultrapassar esse tipo de objeções. Mas como o evidencialismo é entendido tipicamente como uma teoria internista, nas próximas secções deste capítulo entenderemos a noção de suporte evidencial apenas de forma internista e disposicional.

#### 5.1.4 Relação de *Basear*

Nas subsecções anteriores já analisámos o mais relevante da condição (i) para o evidencialismo epistémico (EG) em que se sustenta que p tem garantia para S na medida em que a evidência E de S suporta suficientemente p. Mas essa condição não apresenta uma teoria evidencialista completa, pois essa condição representa apenas um princípio da *garantia proposicional* que nos diz somente que S tem boas razões ou evidência para uma dada crença, ainda que S não acredite nessa crença ou mesmo que S acredite nela mas não pelas razões ou evidências corretas. Ora, se tivermos apenas essa *garantia proposicional* ou só a condição (i), a nossa teoria da garantia é incompleta, sendo suscetível a contraexemplos similares ao seguinte: suponha-se que Sherlock Holmes (SH) acredita que o professor Moriarty (PM) cometeu o crime e tem fortes evidências para isso de tal forma que a sua crença se ajusta à evidência. Contudo, imagine-se que SH baseia a sua crença, não nessas fortes evidências, mas sim no simples facto de não gostar de PM. Intuitivamente, a crença em questão não tem garantia, embora ela se ajuste à evidência do SH.

Aqui o problema parece residir no facto de SH não basear adequadamente a sua crença na evidência que ele tem, ou seja, a sua crença não é *bem-fundada*, tal como sugerem Conee e Feldman (2004: 93). Por outras palavras, SH nessa situação acredita na coisa correta, mas acredita nisso pelas razões erradas. Para superar este problema e para desenvolvermos uma teoria mais completa da garantia é preciso adicionar uma

outra condição, tal como a condição (ii) de (EG), de acordo com a qual *p* tem garantia para *S* só se *S* acredita em *p* com base na sua evidência *E*. Com isto, ao juntarmos as condições (i) e (ii), temos uma teoria não só da *garantia proposicional*, mas também da *garantia doxástica* que consiste em *basear-se* a crença que se tem em boas razões ou evidências que se possui. Esta garantia doxástica não só é relevante para superar contraexemplos similares aos que apresentámos em cima, mas é igualmente relevante para a noção de conhecimento; pois se acreditamos numa proposição com base em más razões, essa nossa crença não contará como conhecimento<sup>14</sup>.

Mas ao falarmos de *garantia doxástica* é preciso esclarecer em que consiste acreditar em algo *com base em* evidência. Ou seja, como entender a relação de basear? A *abordagem doxástica* da relação de basear é uma das primeiras tentativas para se responder a esse problema (cf. Tolliver 1982: 159). Nesta abordagem uma crença *p* de *S* é baseada na sua evidência *E* sse *S* tem uma meta-crença de que a sua evidência suporta a crença que *p*. Ou seja, *S* tem uma crença de ordem superior sobre o suporte que a evidência fornece para a crença em questão. Todavia, esta abordagem tem como grave consequência o facto de intelectualizar em excesso a garantia (cf. McCain 2014: 85). Pois, de acordo com a presente abordagem, quando p.e. *S* vê uma árvore em condições perfeitas de visualização, a sua crença de que <há uma árvore> não é baseada na sua evidência a menos que *S* também acredite que a sua experiência visual fornece boa evidência para pensar que <há uma árvore> é verdadeira. Mas este requisito é muito forte para a relação de basear, sobretudo para crianças pequenas ou pessoas não sofisticadas. Aliás, de forma geral parece que temos muitas crenças garantidas que são baseadas em evidência mesmo sem formarmos meta-crenças que esta abordagem doxástica exige<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> É importante notar que alguns, como Williamson (2000), negam que possa haver qualquer análise satisfatória de conhecimento em termos dos seus componentes. Contudo, tal como argumentaremos no capítulo 7, procuramos uma análise para o conhecimento e, dessa forma, a garantia doxástica é necessária. Mas, mesmo se Williamson tem razão, parece plausível sustentar que a garantia doxástica ou uma crença “bem-fundada” é pelo menos uma condição necessária para o conhecimento.

<sup>15</sup> Além deste último problema, essa abordagem doxástica pode levar a uma regressão ao infinito, com crenças de ordem superior cada vez mais complexas, caso se exija que as meta-crenças também devem ser garantidas; mas

Uma perspectiva mais plausível e bastante intuitiva para a relação de basear é a abordagem causal em que se sustenta que uma dada crença  $p$  de  $S$  é baseada na sua evidência  $E$  sse  $E$  contribui causalmente para  $S$  ter  $p$ . Deste modo, quando se afirma que a crença  $p$  de  $S$  é bem-fundada ou doxasticamente garantida, diz-se que  $S$  acredita  $p$  *porque*  $S$  tem boa evidência, ou a crença  $p$  de  $S$  é o *resultado das* suas boas razões ou evidência, etc. Com isso afirmamos que as razões ou evidências de  $S$  que suportam  $p$ , em vez do pensamento ilusório ou do forte desejo de que  $p$  seja verdadeiro, é a *causa* do seu acreditar que  $p$ . Porém, esta perspectiva causal simples é suscetível a alguns problemas quando se pensa em casos que envolvem causas desviantes. Plantinga (1993a: 69) ilustra este problema das cadeias causais desviantes da seguinte forma:

“Subitamente, ao ver a Sílvia, formo a crença de que a vejo; como consequência, fico agitado e deixo cair a minha chávena de chá, queimando a minha perna. Formo, então, a crença de que a minha perna me dói; mas embora a primeira crença seja (em parte) uma causa da segunda, não sucede que eu aceito a segunda com base evidencial da primeira”.

A ideia principal deste caso é que embora a crença de Plantinga de que vê a Sílvia é uma *causa* da sua crença de que a sua perna está a doer (i.e. é parte da cadeia causal que leva a essa crença), a sua crença de que a sua perna está doer *não é baseada* na sua crença de que vê a Sílvia. Assim,  $S$  não acredita  $B$  com base de  $A$  *apenas* porque  $A$  é a causa, ou é uma causa, da sua crença  $B$ . Como resolver este problema? Uma possibilidade seria abandonar por completo a abordagem causal; mas isso não parece ser a melhor solução, pois ainda que essa abordagem tenha problemas, o próprio Plantinga (*idem*) reconhece que “não há dúvida que a relação em questão envolve um elemento causal de *algum* tipo”. Por isso, em vez de se abandonar por completo, talvez seja melhor reformular esta abordagem causal. Uma tentativa para isso seria simplesmente acrescentar, tal como Moser (1989), uma cláusula “não-desviante” na abordagem causal. Assim, uma crença  $p$  de  $S$  é baseada na sua evidência  $E$  sse  $E$  contribui causalmente, de uma *forma não-desviante*, para  $S$  ter  $p$ . Todavia, parece que essa abordagem apenas reconhece o problema das cadeias causais desviantes sem fazer

---

se não se exigir que tais meta-crenças sejam garantidas, então não é claro por que razão uma tal crença seria útil para a relação de basear.

qualquer progresso para o procurar resolver. Ou seja, fica ainda a questão de saber como evitar tais cadeias desviantes.

Uma perspectiva que parece dar uma melhor resposta para esse problema das cadeias causal desviantes, bem como para esclarecer a relação de basear, é proposta por McCain (2012, 2014). Nessa abordagem parte-se de algumas intuições da perspectiva intervencionista de causalidade para assim se desenvolver e defender uma perspectiva causal adequada para a relação de basear. De forma bastante genérica, e seguindo Woodward (2003), nessa perspectiva de causalidade defende-se que: (1) *X causa Y* sse caso houvesse uma mudança na ocorrência de *X*, então *Y* mudaria de maneira regular; além disso, (2) *X* é uma *causa direta* de *Y* sse uma intervenção possível sobre *X* (p.e. eliminar o seu poder causal) mudaria *Y* (p.e. *Y* não ocorreria); e (3) *X* é uma *causa atual* de *Y* sse é possível mudar o valor atual de *Y* ao mudar o valor atual de *X*. A partir dessa perspectiva McCain desenvolve a sua abordagem para a relação de basear que, numa apresentação simples, tem a seguinte forma: a crença *p* de *S* é baseada na sua evidência *E* sse (i) cada  $e_i \in E$  é uma causa direta da crença de *S* que *p*, e (ii) cada  $e_i \in E$  é uma causa atual da crença de *S* que *p*<sup>16</sup>.

Esta última abordagem causal parece dar uma resposta plausível para o problema das cadeias causais desviantes, pois, voltando ao exemplo acima, para que a crença de Plantinga de que <a sua perna lhe dói> ser baseada na sua crença de que ele <vê a Sílvia>, esta última crença deveria ser uma *causa direta* da primeira. Porém, a crença de que ele vê a Sílvia não é uma causa direta da sua crença de que a perna está a doer. Em vez disso a causa direta e atual dessa sua crença sobre a dor da perna é a sua *experiência* ou a *sensação* de escaldão e de dor. Além disso, se mantivermos fixos os valores de todas as variáveis nessa situação, particularmente o de escaldar a sua perna e ter a sensação ou experiência correspondente, e se realizássemos alguma *intervenção* na crença de que ele vê a Sílvia, isso não resultaria numa mudança com respeito à crença de que ele tem uma dor na sua perna. Deste modo, a crença do Plantinga sobre a dor na perna não é

---

<sup>16</sup> Numa formulação mais completa, McCain também acrescenta que (iii) não é o caso que intervir para definir os valores de todas as causas diretas da crença de *S* que *p*, com exceção dos membros de *E*, para *O* resultará em *S* não acreditar que *p* quando cada  $e_i \in E$  é mantido fixo no seu valor atual. Esta condição serve para sustentar que os membros de *E* são coletivamente suficientes para a causa da crença de *S* que *p*.



baseada na sua crença de que vê a Sílvia. Uma perspectiva mais refinada da abordagem causal permite então resultados plausíveis<sup>17</sup>. Esta relação de basear é importante não só para o evidencialismo (i.e. para uma explicação da garantia doxástica), mas será igualmente relevante para tentar resolver um problema do fiabilismo (i.e. o problema da generalidade), tal como argumentaremos na secção 6.2.4 do próximo capítulo 6.

### 5.1.5 Razões para adotar (EG)

Antes de discutirmos as condições necessárias e suficientes de (EG), vale a pena notar algumas breves motivações ou justificações para se adotar a tese do evidencialismo epistémico. Em primeiro lugar, (EG) é pré-teoricamente plausível uma vez que quando pensamos sobre o que torna uma crença justificada ou garantida para S, intuitivamente presumimos que S deve ter razões adequadas para acreditar nessa crença e ter razões adequadas é, no fim de contas, ter evidência suficiente – por exemplo, parece intuitivamente plausível que se S não tem razões ou evidência para acreditar em p (por outras palavras, se p não tem qualquer fundamento nos estados epistémicos de S), então p não é justificada ou garantida para S.

Em segundo lugar, há uma forte e importante tradição na história da filosofia em que (EG) é defendida. Filósofos como John Locke, David Hume, William Clifford, Bertrand Russell, Roderick Chisholm, entre muitos outros, argumentaram a favor de diferentes versões de (EG). Além disso, e em terceiro lugar, há novos argumentos que procuram mostrar que a tese do evidencialismo epistémico é verdadeira, tal como apresentado por Adler (2002: 31), Shah (2006: 481-498), e Dougherty (2011: 5). Também como razão para adotar uma versão específica de evidencialismo, no próximo capítulo 6, na subsecção 6.4.1, desenvolveremos uma argumentação que procura concluir que a condição evidencialista é necessária para a garantia de forma a lidar com o problema da sorte epistémica subjetiva (embora não defendamos a suficiência dessa condição para a garantia, tal como se pode ver na próxima subsecção). Contudo, o nosso objetivo neste capítulo não é examinar esses argumentos ou motivações, mas apenas discutir as

---

<sup>17</sup> Outras vantagens desta abordagem causal refinada são apresentadas por McCain (2014: cap. 5). Por exemplo, esta é uma abordagem que intuitivamente permite lidar com os contraexemplos de Turri (2010) contra a perspectiva ortodoxa de garantia doxástica.

condições necessárias e suficientes de (EG). Na próxima secção 5.2 defenderemos que a condição evidencialista não é suficiente para a garantia; no entanto, na secção 5.3 iremos argumentar que as objeções e contraexemplos contra a necessidade da condição evidencialista para a garantia não são procedentes. Assim, apesar de não haver boas razões para se rejeitar a necessidade do evidencialismo, há bons motivos para se rejeitar a suficiência de tal condição.

## 5.2 Contra a suficiência de (EG): evidência sem garantia?

Tal como se procurou mostrar na secção anterior, (EG) sustenta que ter evidência para suportar suficientemente uma dada crença e basear essa crença naquela evidência é uma condição necessária e suficiente para a garantia epistémica. Mas será isso correto? Não poderá haver evidência que suporte apropriadamente crenças sem garantia e, por sua vez, garantia sem uma tal evidência? Para examinar isso, vamos começar com algumas objeções fortes à condição suficiente proposta. Afirmar que a evidência que suporta apropriadamente crenças não é suficiente para haver garantia epistémica é sustentar que:

(EG\*) A evidência E de S suporta suficientemente p em t, e S acredita em p com base nessa evidência E em t; todavia, p não é epistemicamente garantida para S em t.

Como exemplo ilustrativo de uma suposta objeção à suficiência de (EG), ou defesa de (EG\*), Feldman sugere o seguinte contraexemplo:

(CINEMA) “Um professor e a sua esposa estão a caminhar para o cinema para verem a *Guerra das Estrelas, Episódio 68*. O professor tem na sua mão o jornal do dia, que contém a lista de filmes na sala de cinema e os seus horários. Ele lembra-se que no jornal de ontem dizia que a *Guerra das Estrelas, Episódio 68* foi exibido às 8:00. Sabendo que os filmes normalmente são exibidos à mesma hora todos os dias, acredita que a exibição de hoje é igualmente às 8:00. Ele não olha para o jornal de hoje. Quando eles chegam à sala de cinema, descobrem que o filme começou às 7:30. Ao reclamarem na bilheteira sobre a mudança, eles foram informados de que o horário correto estava registado no jornal de hoje. A esposa do professor disse que ele deveria ter visto isso no jornal de hoje e que ele não estava justificado [ou garantido] ao pensar que começava às 8:00” (Feldman 2003: 47).

Neste caso vemos que, ao caminhar para o cinema, o professor parece ter evidência para suportar suficientemente a sua crença, bem como acredita que o filme começa às 8:00 com base dessa evidência. Podemos dizer que essa crença é baseada nas crenças da sua memória, nomeadamente na sua recordação de que o jornal de ontem referia que o filme foi exibido às 8:00 e que os filmes são habitualmente exibidos em cada dia à mesma hora. Assim, se ele tem evidência que suporta apropriadamente tal crença, então ele tem garantia para acreditar na sua crença, dada a tese evidencialista (EG). No entanto, (CINEMA) mostra que a crença do professor não é garantida; pois se ele tivesse considerado evidência adicional facilmente acessível, por exemplo, se ele tivesse lido o jornal de hoje que estava na sua mão, então ele encontraria um derrotador para a sua crença. Deste modo, supostamente (CINEMA) parece ilustrar (EG\*), em que acreditar com base em evidência apropriada não basta para a garantia.

Será essa uma boa objeção? Provavelmente não. Uma possível resposta a esta objeção passa por incluir uma procura por derrotadores na noção de evidência que suporta suficientemente uma dada crença ou, para simplificar, na noção de evidência apropriada. Assim, em (CINEMA) o professor não tem evidência apropriada para a sua crença porque ele poderia facilmente adquirir evidência derrotadora (caso tivesse lido o jornal de hoje). Todavia, talvez esta noção de *evidência apropriada* seja demasiado exigente. Uma outra resposta possível, e mais plausível, consiste em colocar uma questão formulada por Feldman: “o que é que S deveria acreditar agora, dada a situação em que ele atualmente se encontra?” Se aplicarmos esta questão ao caso (CINEMA), parece plausível alegar que o professor está numa situação (quando caminha para o cinema) em que ele tem garantia ou justificação para acreditar que o filme começa às 8:00; além disso, nessa situação, ele também tem boa evidência para essa crença (afinal ele viu nos jornais anteriores que o filme começava a essa hora e que o início das sessões de cinema habitualmente são no mesmo horário). Naquela situação em que o professor se encontra não podemos dizer que ele está a negligenciar propositadamente informação, ou que agiu irresponsavelmente, ou que partiu de evidência arbitrária, etc. Deste modo, dada a atual situação do professor, é bastante razoável e com um grau significativo de garantia acreditar no que ele acredita. Portanto, (CINEMA) não parece um bom contraexemplo para (EG).

Apesar do caso (CINEMA) não ser um bom contraexemplo, pensamos que existem outros casos que são bem-sucedidos. Por exemplo, Hilary Kornblith argumenta que não é suficiente que uma pessoa tenha evidência que suporte uma dada crença e que acredite com base dessa evidência de forma a ser epistemicamente garantida; além disso, também é necessário e relevante *como* essa evidência é adquirida pelo sujeito. Nomeadamente, é importante agir de uma forma epistemicamente responsável ao formar crenças. E, de acordo com Kornblith (1983: 47-48) “a ação epistemicamente responsável é a ação orientada por um desejo de ter crenças verdadeiras. O agente epistemicamente responsável desejará assim ter crenças verdadeiras e, desse modo, desejará ter as suas crenças produzidas por processos fiáveis”. Ora, se um sujeito negligencia evidência adicional, ou se adquire evidência por meios duvidosos, mesmo numa situação em que ele tem uma crença suficientemente suportada por evidência, parece que a sua crença não é adequadamente garantida. Para ilustrar isso considere-se o seguinte caso:

(CIENTISTA) “Jones é um jovem físico teimoso, ansioso por ouvir o elogio dos seus colegas. Após Jones apresentar expor artigo, um colega sénior apresenta-lhe uma objeção. Esperando louvor e incapaz de tolerar críticas, Jones não presta atenção à objeção; embora a crítica seja devastadora, não tem qualquer impacto sobre as crenças do Jones porque o Jones nem sequer a ouviu. A conduta de Jones é epistemicamente irresponsável; caso a ação de Jones tivesse sido orientada por um desejo de ter crenças verdadeiras, ele teria escutado cuidadosamente a objeção. Uma vez que a sua persistente crença nas doutrinas apresentadas no seu artigo é devida, em parte, a este ato epistemicamente irresponsável, a sua crença constante é injustificada [ou não garantida]” (Kornblith 1983: 36).

Neste caso (CIENTISTA), podemos afirmar que o Jones tem evidência que suporta suficientemente a sua crença; contudo, a sua crença não é garantida para ele uma vez que ele está a negligenciar propositadamente informações e objeções importantes. Por outras palavras, a sua ação de não levar em devida consideração informações relevantes é de alguma forma censurável e, por isso, ele não realizou uma ação epistemicamente responsável<sup>18</sup>. Assim, ter evidência que suporte suficientemente a sua crença ou tese é

---

<sup>18</sup> Esta ideia é compatível com aquilo que defendemos no capítulo 3, nomeadamente na secção 3.5, a propósito de problema do voluntarismo doxástico. Pois, nessa secção, apesar de defendermos que plausivelmente não temos

insuficiente para a garantia; é exigido algo mais (para além da condição evidencialista) de forma a ter garantia. Mas será esta uma boa objeção para (EG)? Recorrendo à pergunta formulada por Feldman (o que é que S deveria acreditar agora, dada a situação em que ele atualmente se encontra?), não podemos dizer que o Jones tem garantia da mesma forma que o professor em (CINEMA). Isto porque, dada a situação em que atualmente o Jones se encontra, ele deveria escutar as críticas e a evidência adicional apresentada pelo seu colega sénior. Deste modo, parece haver uma desanalogia entre os casos (CIENTISTA) e (CINEMA).

Outro contraexemplo que também nos parece bem-sucedido contra (EG) é proposto por Plantinga. Ele reconhece que a evidência (em sentido amplo) é necessária para a garantia. Deste modo, se uma crença tem garantia, então essa crença é suportada apropriadamente por evidência. Contudo, Plantinga (1993b: 192) também argumenta que “nenhuma quantidade de evidência deste tipo é por si mesma suficiente para a garantia”. Por outras palavras, a condição evidencialista não é suficiente para a garantia. O argumento de Plantinga pode ser resumido da seguinte forma: suponha-se que vejo uma árvore; assim, a minha inclinação para acreditar que aquilo que vejo é uma árvore justamente com a minha experiência percetiva (o ser-me dada uma aparência de árvore) constitui evidência para a crença que vejo uma árvore. Mas suponha-se adicionalmente que as minhas faculdades percetivas não estão a funcionar de forma apropriada. Por exemplo, devido a essa disfunção frequentemente tenho essas experiências percetivas de uma árvore mesmo quando não há de facto qualquer árvore nas imediações. Por essa razão, parece que não tenho garantia para acreditar que vejo uma árvore, pois mesmo que houvesse uma árvore nas imediações, formaria essa crença de forma meramente acidental como resultado da minha disfunção; mas, tal como temos insistido nos capítulos anteriores, a garantia não pode ser uma questão de sorte ou de acidente. Deste modo, a condição evidencialista não é suficiente para a garantia; precisamos igualmente da condição da função apropriada ou da ausência de patologia cognitiva, tal como Plantinga (1993b: 193) advoga:

---

controlo voluntário direto ou imediato sobre as nossas atitudes doxásticas, daí não se segue que não se possa ter um tal controlo sobre muitas das nossas ações. Por isso, podemos ser responsáveis por negligenciamos propositadamente uma dada evidência.

“Assim, o evidencialista está certo: onde há garantia, há evidência. Ter esta evidência, contudo, ou ter esta evidência e formar crenças com base dela, não é suficiente para a garantia: a função apropriada é igualmente exigida. E dada a função apropriada, também temos evidência: evidência impulsional, certamente, mas também qualquer tipo que seja requerida, na situação em questão, pelo plano de concepção; e isso será evidência que confere garantia”.

A favor desta mesma tese Plantinga (2012: 125-126) apresenta outros contraexemplos, tal como o seguinte:

(GUARDA) “Um guarda-florestal idoso vive numa pequena casa nas montanhas. Do lado de fora da janela da sua cozinha há um conjunto de sinos de vento pendurados num ramo de uma árvore. E quando esses sinos de vento emitem som, o guarda-florestal forma a crença de que o vento está a soprar. Mas como ele é idoso, a sua audição deteriorou-se (sem que ele o soubesse) e, assim, ele não é mais capaz ouvir os sinos. Além disso, ele é por vezes sujeito a pequenas alucinações auditivas de sinos de vento; e ocasionalmente essas alucinações ocorrem quando o vento está a soprar”.

Neste último caso, parece que o guarda-florestal tem evidência (i.e. evidência auditiva experiencial) para suportar suficientemente a crença de que o vento está a soprar. Mas, mesmo assim, esta crença não parece garantida para ele, uma vez que as suas faculdades cognitivas estão deterioradas de tal forma que lhe causam alucinações auditórias: por outras palavras, as suas faculdades cognitivas não estão a funcionar apropriadamente. E se as faculdades cognitivas de uma pessoa não funcionam apropriadamente, as crenças que a pessoa sustenta não parecem estar garantidas da mesma forma como quando a pessoa tem faculdades cognitivas que estão a funcionar apropriadamente. Além disso, o guarda florestal forma uma crença verdadeira de que o vento está a soprar por mero acaso como resultado da sua disfunção, não sendo assim uma instância de conhecimento nem de garantia. Portanto, a nossa conclusão nesta secção é que (EG\*) parece verdadeira; a condição evidencialista não é suficiente para a garantia epistémica. Para esse objetivo, precisamos de outros elementos epistémicos (como o fiabilismo e a função apropriada) para além da evidência de forma a haver garantia epistémica. A esse propósito, nos próximos capítulo 6 e 7 argumentaremos que uma teoria ideal da garantia será uma teoria que combina os melhores elementos do

evidencialismo, fiabilismo, e funcionalismo apropriado; ou seja, defenderemos um fiabilismo evidencialista funcional<sup>19</sup>.

### 5.3 Contra a necessidade de (EG): garantia sem evidência?

Na secção anterior procurámos argumentar, com recurso a contraexemplos, que a condição evidencialista não é suficiente para a garantia epistémica. Mas também é possível argumentar que essa condição evidencialista não é sequer necessária para a garantia. Todavia, nesta secção vamos tentar mostrar que tais objeções contra a necessidade dessa condição não são bem-sucedidas. Ora, quem procura criticar a necessidade da evidência para a garantia está a tentar mostrar que o seguinte é o caso:

(EG\*\*) *p* é epistemicamente garantida para *S* em *t*; todavia, não é verdade que a evidência *E* de *S* suporta suficientemente *p* em *t* e que *S* acredita em *p* com base nessa evidência *E* em *t*.

Mas haverá bons casos em que (EG\*\*) seja verdadeira? Uma primeira tentativa de mostrar isso é pensar em exemplos similares ao seguinte:

(MEMÓRIA) Suponha-se que o José formou uma crença de que Afonso Henriques foi o primeiro rei de Portugal e teve boa evidência para acreditar nisso (por exemplo, aprendeu isso na escola primária); assim, ele teve garantia para acreditar nisso. Contudo, depois de vinte anos, o José esqueceu-se de toda a sua evidência para essa crença e não adquiriu qualquer nova evidência. Mesmo assim continua a acreditar com firmeza e sem hesitação que Afonso Henriques foi o primeiro rei de Portugal. Assim, parece que ele tem também agora garantia para acreditar nessa crença; no entanto, ele não tem agora qualquer evidência para isso.

Com (MEMÓRIA) podemos ver que a crença de que Afonso Henriques foi o primeiro rei de Portugal é uma crença epistemicamente garantida para o José neste momento presente, mas ele não tem qualquer evidência para suportar esta crença neste momento (uma vez que se esqueceu da evidência). Mas será (MEMÓRIA) um bom

---

<sup>19</sup> Tipicamente o fiabilismo e o evidencialismo são encaradas como teorias que estão em conflito, mas nos últimos anos tem havido algumas tentativas para reconciliar essas teorias, tal como proposto por Comesaña (2010a) e Goldman (2011). A teoria da garantia que pretendemos desenvolver nos próximos capítulos insere-se nessas tentativas de formular uma teoria híbrida.

contraexemplo contra (EG), contra a necessidade da condição evidencialista para haver garantia? Existem algumas estratégias para lidar com este problema. Por exemplo, Alvin Goldman (2011: 261) sugere que, para enfrentar estes casos, precisamos de abandonar o requisito de que a evidência que proporciona justificação ou garantia seja possuída no mesmo tempo que a crença e, além disso, precisamos de “acrescentar uma regra ou condição que marca a memória que se conserva como um elemento de transmissão de justificação” ou de garantia a ser explicada em termos de fiabilidade; deste modo, “a memória que se conserva é um processo cognitivo de retenção de crença que é capaz de transmitir justificação de um tempo anterior para um tempo posterior”. Por causa disso, o José ainda tem garantia *agora* ao acreditar que Afonso Henriques foi o primeiro rei de Portugal, embora não tenha evidência agora para essa crença (mas ele teve *evidência num tempo anterior*). Assim, o evidencialismo precisa de ajuda do fiabilismo.

No entanto, pensamos que podemos lidar com este contraexemplo (MEMÓRIA) apenas com os recursos teóricos do evidencialismo. Por exemplo, Feldman (2011) procura argumentar que podemos alegar que o José está num estado mental que é evidência para a sua crença; nomeadamente, agora ele tem uma disposição para recordar-se que Afonso Henriques foi o primeiro rei de Portugal e essa disposição é ela mesma evidência para a sua crença. Ora, de acordo com Feldman (2011: 304), “se esta disposição para se lembrar é suficientemente forte e clara, então na ausência de derrotadores, é evidência forte o suficiente para ele conhecer” ou ter garantia na sua crença. Portanto, o José tem agora evidência que proporciona garantia para a sua crença. Além disso, podemos classificar essa evidência como *evidência impulsional*, i.e., um impulso sentido ou uma inclinação para aceitar uma crença; neste caso, um tipo de disposição para aceitar a crença que é recordada. Assim, (MEMÓRIA) não é um bom contraexemplo contra a condição necessária de (EG), pois a crença que Afonso Henriques foi o primeiro rei de Portugal é uma crença epistemicamente garantida para o José e ele tem evidência (principalmente evidência impulsional) para essa crença<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Outra estratégia, com recurso ao conservadorismo fenoménico, seria alegar que o sujeito tem um *parecer* ou uma *impressão* da crença em questão ou de recordar essa crença. Ou, com recurso à abordagem disposicional de suporte evidencial (SED) que apresentámos na subsecção 5.1.3, pode-se alegar que o sujeito em (MEMÓRIA) tem a disposição para acreditar na crença em questão à luz da sua evidência total. Com esta abordagem disposicional pode-



Uma última classe de contraexemplos que vale a pena avaliar tem a seguinte forma:

(BASEBOL) “Joey Votto é bem-sucedido em cerca de 1 em cada 3 vezes com o bastão. Esta é uma excelente média no baseball, mas a probabilidade que ele será bem-sucedido num tempo particular com o bastão é bastante baixa. Pode-se inicialmente pensar que será irrazoável para Votto acreditar que ele conseguirá ser bem-sucedido num tempo particular com o bastão. Contudo, suponha-se que se soube que Votto recentemente leu *O Poder do Pensamento Positivo no Baseball* e descobriu que os batedores que acreditam que vão ser bem-sucedidos são estatisticamente mais propensos a obter sucesso. Pode-se pensar que seria uma boa ideia para Votto tentar pensar positivamente e acreditar que será bem-sucedido, apesar da evidência contrária. Assim, pode-se concluir que a crença é justificada neste caso, apesar da evidência. (É importante notar que a evidência sobre o pensamento positivo apenas mostra que isso aumenta a probabilidade que se seja bem-sucedido, não que isso faça com que seja mais provável do que improvável)” (Feldman 2012: 97).

Ou, por exemplo, suponha-se que um sujeito S tem uma doença grave, como um cancro terminal; toda a evidência mostrar que praticamente ninguém recupera dessa doença. Contudo, mesmo assim, S não quer abandonar a sua esperança e acredita que irá recuperar brevemente. Essa crença otimista ajuda-o a ter confiança, e ter confiança tende a provocar ligeiras melhorias na sua saúde, embora quase ninguém recupere dessa doença. Parece que S está justificado e tem garantia para acreditar que irá recuperar em breve, apesar de ter evidência insuficiente para essa crença. Com esses dois exemplos temos casos em que (EG\*\*) parece à primeira vista verdadeira.

De forma análoga, William James (1896: 1-31) argumenta que S pode ter justificação ou garantia para acreditar que p, mesmo quando S não tem evidência que suporte suficientemente p. Nomeadamente, isto é o que acontece quando estamos perante uma *opção viva, forçada, e momentosa*. Algumas breves clarificações: (i) uma *opção* é uma decisão entre duas hipóteses e uma *hipótese* é o que pode ser proposto à nossa crença; (ii) uma *opção é viva* quando ambas as hipóteses são vivas e uma *hipótese é viva* quando aparece como uma possibilidade real para a pessoa em questão; (iii) uma *opção é*

---

se também dar uma resposta plausível a contraexemplos mais recentes de alguma forma similares a (MEMÓRIA), como o sugerido por Moon (2012). Desenvolvemos uma resposta para o contraexemplo de Moon na subsecção 7.2.1 do capítulo 7.

*forçada* quando não há possibilidade de não escolher de tal forma que somos confrontados com um “dilema com base numa disjunção lógica completa”; (iv) uma *opção é momentosa* quando a oportunidade de escolher entre ambas as hipóteses é única, significativa, irreversível; e (v) uma opção que é simultaneamente viva, forçada, e momentosa é denominada como uma *opção genuína*. Com base nestas distinções, James argumenta que se estamos perante uma opção genuína para acreditar numa proposição “que não pode, pela sua natureza, ser decidida em fundamentos intelectuais”, então podemos ter justificação ou garantia para acreditar nessa proposição sem evidência. De acordo com James, isso é o que acontece com a crença em Deus uma vez que essa crença é intelectualmente indecidível e é uma opção genuína; além disso, se acreditarmos em Deus e Deus existe, então ganhamos um certo bem vital (que perderíamos em situação de não-crença). Assim, uma pessoa pode estar justificada ou ter garantia para acreditar em Deus sem evidência.

Será que todos estes exemplos constituem uma boa objeção contra a condição necessária de (EG)? Ou seja, será que mostra que a condição evidencialista não é necessária para a garantia? A resposta é *não* se traçarmos uma distinção entre *garantia epistémica* e *garantia prudencial* ou *moral*. O ponto é que (EG) não é o único tipo de garantia. Seguindo Moser (1985: cap. IV), enquanto *garantia epistémica* é relacionada principalmente com evidência, verdade, conhecimento, etc., a *garantia prudencial* ou *moral* é mais relacionada com o bem-estar ou com boas consequências práticas para a pessoa. Neste último sentido, uma pessoa pode ter garantia para acreditar p mesmo num caso em que p não é suportada por evidência ou em que p é manifestamente improvável que seja verdadeira. Deste modo, podemos dizer de forma aproximada que:

(MG) p é moralmente garantida para S em t sse o acreditar de S que p em t é provavelmente mais propício para a bondade moral de S do que o negar de S que p e o suspender de S que p.

(PG) p é prudencialmente garantida para S em t sse o acreditar de S que p em t é provavelmente mais propício para bem-estar prudencial de S do que o negar de S que p e o suspender de S que p.

Após traçarmos estas distinções, examinemos novamente os contraexemplos para (EG). Por um lado, considerando (BASEBOL) num sentido epistémico, é verdade que

Votto não deveria acreditar que ele vai ter sucesso num dado momento particular uma vez que ele não tem evidência que suporte suficientemente essa crença e, portanto, a crença do Votto não é garantida. Por outro lado, considerando (BASEBOL) num sentido moral ou prudencial, o Votto deveria acreditar que conseguirá ter sucesso uma vez que ele tem uma plausível razão prática para essa crença e, dessa forma, a crença do Votto é garantida. Mas quando se afirma intuitivamente que em (BASEBOL) a crença do Votto é garantida, é apenas neste último sentido de garantia prudencial ou moral. Assim, o exemplo (BASEBOL) não é uma instância de (EG) mas antes de (MG) ou (PG); ou seja, a garantia em questão não é epistémica, mas em vez disso é prudencial ou moral. Portanto, (BASEBOL) não constitui de facto um contraexemplo à condição necessária para (EG).

Algo similar sucede com o exemplo em que uma pessoa tem uma doença grave e acredita, sem qualquer evidência, na sua recuperação rápida. Podemos dizer que a sua crença tem garantia, não num sentido epistémico, mas num sentido prudencial. Além disso, é plausível alegar que as suas considerações de ordem prudencial com respeito à sua crença naquele caso específico prevalecem sobre qualquer outra consideração epistémica. Deste modo, mesmo que a sua evidência não suporte a crença de que irá recuperar rapidamente e, assim, essa crença não possa ser epistemicamente garantida para ela, pode ser até mais racional ou razoável para essa pessoa gravemente doente acreditar na sua recuperação do que não acreditar nisso. Portanto, considerando todas as coisas, ela é racional ou garantida (prudencialmente) ao acreditar na sua recuperação rápida. Todavia, assim entendido, esse não é um caso contra a necessidade do evidencialismo para a garantia epistémica. Do mesmo modo, o argumento de James para a uma crença garantida em Deus sem evidência não é um contraexemplo a (EG), porque se o argumento de James é um argumento bem-sucedido, esse argumento é sobre (MG) ou (PG) e não uma instância de (EG). A esse propósito, concordamos com Feldman e Conee (2004: 2) quando sustentam que:

“É possível que que haja circunstâncias em que os fatores morais, ou prudenciais, favorecem acreditar numa proposição para a qual se tem pouca ou nenhuma evidência. Nesse caso, a avaliação moral ou prudencial do acreditar pode divergir da avaliação epistémica indicada pelo evidencialismo. É consistente com a nossa versão de evidencialismo que haja aspetos da vida em que é melhor não se ser guiado pela

evidência. Assim, selecionando um exemplo óbvio, é consistente com o evidencialismo que as pessoas estão em melhor situação ao terem as suas crenças religiosas com base da fé (em vez de deixarem as suas crenças sobre assuntos religiosos ser guiada pela sua evidência). Claro que se essas crenças não são suportadas por evidência, então o evidencialismo implica que essas crenças não são epistemicamente justificadas [ou garantidas]. No entanto, elas podem ter quaisquer outras virtudes não-epistémicas que os seus defensores alegam para elas”.

Deste modo, há lugar para crenças ou para crenças garantidas sem evidências, mas apenas com respeito a (MG) ou (PG) e não com respeito a (EG). Portanto, a nossa conclusão neste capítulo é a seguinte: enquanto crenças sem evidência não podem ter garantia ou justificação num sentido epistémico (porque a evidência é uma condição necessária, mas não suficiente, para a garantia epistémica), crenças sem evidência podem ter garantia ou justificação num sentido moral ou prudencial.

## 6

## Relevância do Fiabilismo

Neste capítulo vamos argumentar que uma teoria plausível da garantia precisa de acomodar uma condição externista da *fiabilidade*. Para realizar esse objetivo propomos percorrer o seguinte plano: na secção 6.1 definiremos, ou pelo menos vamos caracterizar, o externismo epistémico e argumentar a favor dessa perspetiva. Na secção 6.2 vamos analisar a caracterização de fiabilismo que nos parece mais plausível e que permite lidar melhor com vários problemas comuns apontados a essa teoria: uma caracterização que está relacionada com uma síntese entre *fiabilismo* e *evidencialismo* (o que também vai ao encontro do que argumentámos no último capítulo 5 sobre a relevância da evidência para a garantia). Contudo, na secção 6.3 tentaremos mostrar com recurso a contraexemplos que esse “fiabilismo evidencialista” apesar de necessário não é suficiente para a garantia; para superar esses contraexemplos defenderemos que é preciso adicionar a condição da *função apropriada*. Por isso, uma melhor teoria da garantia será um “fiabilismo evidencialista funcional ou virtuoso” que será formulado numa versão preliminar neste capítulo, mas será defendido com pormenor no próximo capítulo 7. Por fim, na secção 6.4, apresentaremos algumas vantagens desta teoria.

### 6.1 O externismo epistémico e os seus argumentos

Tendo em conta que o fiabilismo é paradigmaticamente uma teoria externista da garantia, iremos começar nesta primeira secção por clarificar o externismo epistémico, bem como por avaliar as principais razões para se adotar o externismo. Deste modo, na subsecção 6.1.1, para tentar oferecer uma boa caracterização, contrastaremos a tese internista com a tese externista. Nas próximas subsecções 6.1.2 e 6.1.3 analisaremos os argumentos mais comuns na literatura a favor da tese externista e vamos procurar

objetar que essas não são razões decisivas para se preferir a tese externista em vez da tese internista. No entanto, na última subsecção 6.1.4 vamos propor um argumento que nos parece muito mais plausível para se adotar a tese externista quanto à garantia. Assim, ao possuímos uma boa razão para adotar a tese externista, temos igualmente um fundamento para adotar a teoria da garantia que é paradigmaticamente externista e que analisaremos com mais pormenor nas próximas secções deste capítulo.

### 6.1.1 Uma caracterização do internismo e do externismo epistémicos

O externismo epistémico quanto à garantia pode ser entendido simplesmente como a negação do internismo; por isso, é importante clarificar adequadamente o que é o *internismo*. Uma forma comum de caracterizar o internismo consiste em alegar que apenas o que faz parte da perspectiva do sujeito S, p.e. a forma como as coisas aparecem ou estão disponíveis a partir da perspectiva de S, pode determinar a garantia das suas crenças. Assim, a garantia é inteiramente uma função de fatores internos. Ou mais rigorosamente, a garantia de uma crença é inteiramente determinada por fatores que são de forma relevante “internos” à perspectiva de S (cf. Plantinga 1993a: 5-6, 182-184; Greco 2014: 325-327). Deste modo, para qualquer crença p e sujeito S, determinar p como garantida para S é inteiramente uma função de fatores que são relevantemente internos à perspectiva de S. À luz de destas observações, o internista com respeito à garantia está comprometido com a seguinte definição:

(DI) Uma teoria da garantia é internista sse requer que todos os fatores, individualmente necessários e conjuntamente suficientes, para uma crença ser garantida para S sejam internos à perspectiva cognitiva de S<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Por causa do problema Gettier (1963), contudo, muitos epistemólogos concordam que os fatores conjuntamente suficientes para a garantia não são estritamente internos; pois, os casos Gettier padrão mostram que não importa quão bem as coisas estejam para o sujeito de um ponto de vista internista, as suas crenças podem ainda assim ser verdadeiras apenas por acidente, uma vez que p.e. algo no seu ambiente externo é inadequado. No entanto, muitas teorias da garantia mantêm-se substancialmente internistas ao defenderem que um sujeito tem garantia na medida em que satisfaz as várias condições internistas em conjunção com alguma condição externista ambiental (cf. Plantinga 2012: 125). Assim, para acomodar isso pode-se modificar a definição (DI) da seguinte forma:

(DI\*) Uma teoria da garantia é internista sse requer que todos os fatores, individualmente necessários e conjuntamente suficientes, para uma crença ser garantida para S sejam internos à perspectiva cognitiva de S, com a exceção de algum fator ambiental que é externo à perspectiva de S.

Todavia, obtemos diferentes versões de internismo dependendo das várias formas de se entender “fazer parte da perspectiva de S” ou “ser interno à perspectiva de S”. Tais interpretações podem ser epistémicas ou metafísicas. Por um lado, uma leitura epistémica e bastante generalizada de se interpretar “ser interno à perspectiva de S” é conhecida como “acessibilismo”, podendo ser definida nos seguintes termos:

Acessibilismo =<sub>df</sub> um dado fator F é interno à perspectiva de S sse S tem (ou pode ter) algum tipo de acesso privilegiado para saber se F obtém.

Por exemplo, um fator F é relevantemente interno à perspectiva de S caso S possa estar ciente ou saber apenas por reflexão se F é o caso. Assim, nesta perspectiva, S tem “acesso privilegiado” ao facto que p sse S pode saber que p “apenas por reflexão”. E, de igual forma, S pode saber que p “apenas por reflexão” sse pode saber que p em virtude da introspecção, ou por intuição *a priori*, ou por raciocinar a partir de verdades que são conhecidas dessa forma. Portanto, a ideia central do acessibilismo é que apenas aqueles fatores que S tem algum tipo de acesso privilegiado, na medida em que S está (ou pode estar) ciente deles, podem desempenhar um papel na garantia das suas crenças. Além disso, esta forma acessibilista de entender o internismo pode ser interpretada de duas formas dependendo do modo como se entende o tipo de acesso: numa versão forte requer que S esteja efetivamente ciente dos fatores relevantes para a garantia da crença, bem como se exige que S tenha garantia que tais fatores são relevantes, enquanto numa versão fraca requer apenas que S seja capaz de se tornar consciente de tais fatores ao focar a sua atenção apropriadamente. Assim, na versão forte de internismo acessibilista restringem-se os fatores da garantia ao que S já sabe ou acredita com garantia, mas na versão fraca alargam-se tais fatores de modo a se incluir o que S potencialmente pode saber apenas por reflexão.

Mas qual das versões de acessibilismo é a mais adequada? Parece plausível que a versão mais forte seja suscetível a problemas difíceis de acomodar, pois parece conduzir a uma regressão ao infinito, tal como Alston (1986: 211), Moser (1989: 173-176), Fumerton (1995: 64), ou Bergmann (2006: 14-19) tentaram mostrar. Ora, dada a versão mais forte de acessibilismo, S tem garantia para acreditar em p sse (i) S tem um fundamento ou evidência E para acreditar em p, e (ii) S está ciente e tem garantia ao acreditar que E é um fundamento ou evidência para acreditar que p. Contudo, tais

condições exigem crenças garantidas de nível superior, de complexidade cada vez maior, originando uma regressão ao infinito viciosa. Vejamos: tendo em conta esta versão de internismo acessibilista, de forma a S ter garantia para acreditar numa dada crença  $p_1$ , S precisa de ter  $E_1$  para  $p_1$  e, simultaneamente, estar ciente e ter uma segunda crença garantida,  $p_2$ , de que  $E_1$  é uma evidência ou fundamento para  $p_1$ . Todavia, para S ter garantia nessa segunda crença  $p_2$ , S precisa de ter  $E_2$  para  $p_2$  e, igualmente, estar ciente e ter uma terceira crença garantida,  $p_3$ , de que  $E_2$  é uma evidência ou fundamento para  $p_2$ , e assim por diante *ad infinitum*. Daqui se segue que S tem uma dada crença  $p_1$  garantida só se S efetivamente tem um número infinito de crenças garantidas de complexidade cada vez maior. Ora, isto dá origem a conclusões céticas uma vez que seria humanamente impossível ter um número infinito de tais crenças com um nível crescente de complexidade; ou seja, não seria possível S ter crenças garantidas.

Para se escapar a tal problema parece que o mais razoável é adotar alguma versão mais fraca de acessibilismo, por exemplo, em que apenas se exige que S esteja ciente, ou pelo menos potencialmente ciente, dos fundamentos ou evidências da sua crença, bloqueando-se concomitantemente a exigência de crenças garantidas de nível superior. Por outras palavras, aceita-se a condição (i) da versão forte de acessibilismo, mas rejeita-se a condição (ii). Uma dessas formas de internismo que parece escapar aos problemas da regressão é o “conservadorismo fenoménico” segundo o qual a justificação ou garantia depende das impressões ou pareceres de S. Mais rigorosamente, p tem garantia (*prima facie*) para S sse S tem impressões ou pareceres do tipo T, não derrotados, que  $p^2$  (cf. Swinburne 2005b: 141-149; Huemer 2013: 328-350; Gage 2016: 43-58). Nesta perspetiva, as crenças são inocentes (garantidas) até prova em contrário (até serem derrotadas por elementos da evidência total do sujeito).

Por outro lado, na definição de (DI), uma outra forma de se interpretar “ser interno à perspetiva de S” é conhecida como “mentalismo”. Esta é uma interpretação metafísica que pode ser definida nos seguintes termos:

---

<sup>2</sup> Para escapar a problemas de accidentalidade a partir da perspetiva do sujeito, Matthias Steup (2013: 200) adiciona uma outra condição necessária: os dados da memória de S suportam a atribuição de fiabilidade às impressões ou pareceres do tipo T. A esta perspetiva Steup (2004) designa de “internismo fiabilista”.



Mentalismo =<sub>df</sub> um dado fator F é interno à perspectiva de S sse F faz parte da vida mental de S.

Nesta interpretação apenas estados internos, i.e. estados mentais, de um sujeito num dado tempo determinam se as suas crenças são garantidas. Por exemplo, a experiência perceptual de S conta como interna nesta perspectiva mentalista uma vez que a forma como as coisas aparecem perceptivamente a S faz parte da vida mental de S no sentido relevante. De igual forma, qualquer crença ou representação mental que S tem sobre como as coisas são é entendido como *interno* nesta perspectiva uma vez que as crenças de S e outras representações mentais também fazem parte da sua vida mental. Assim, uma explicação da garantia é internista sse recorre apenas a fatores que são internos à vida mental da pessoa, i.e., a “estados, eventos, e condições mentais ocorrentes e disposicionais”, sendo irrelevante se esses estados mentais são “acessíveis” a S ou se S tem algum “acesso privilegiado” a eles. Por outras palavras, a garantia de S em p sobrevém dos seus estados mentais. Daqui se segue, de acordo com Conee e Feldman (2004: 56), que se quaisquer dois possíveis indivíduos forem exatamente semelhantes mentalmente, então têm garantia de forma similar, i.e., as mesmas crenças são garantidas para eles de igual forma. Ora, isto implica que duplicados mentais em diferentes mundos possíveis (mesmo num mundo do génio maligno) têm as mesmas crenças garantidas para eles.

Há uma disputa significativa a respeito de qual destas duas formas de entender o internismo é mais plausível. Por um lado, Conee e Feldman (2004: 56, 81) argumentam que o mentalismo é mais simples e claro do que o acessibilismo, não sendo suficientemente claro o que pode contar como “acesso”. Por outro lado, Bonjour (2010: 34-35) argumenta que é o acessibilismo em vez do mentalismo que capta melhor a ideia do internismo, pois o mentalismo não capta o contraste pretendido com o externismo. Por exemplo, é possível que estados ou processos inconscientes à mente possam de alguma forma tornar provável a verdade de uma crença particular. Ora, isso seria um tipo de processo cognitivo fiável, tal como o que os externistas comumente advogam. Assim, a diferença relevante entre internismo e externismo não seria clara; todavia com a perspectiva acessibilista esse contraste é notório. Porém, também é possível argumentar, como Greco (2014: 326), que estas duas formas de entender o internismo

podem estar relacionadas, pois é plausível pensar que S tem acesso privilegiado ao que se passa na sua vida mental e talvez apenas ao que se passa na sua vida mental. Se isto for plausível, então o internismo é a *tese* de que a garantia de S é uma função de fatores que fazem parte da vida mental de S e aos quais S tem ou pode ter acesso privilegiado.

Após esta caracterização do internismo, é mais fácil caracterizar o externismo, pois este é simplesmente uma negação da tese internista. Assim, de acordo com o externismo, a garantia de uma crença não é inteiramente determinada por fatores que fazem parte ou são internos à perspectiva de S. Deste modo, alguns fatores que são relevantes para a garantia são externos à perspectiva de S; ou seja, alguns desses fatores relevantes para a garantia não fazem parte da vida mental de S ou são tais que S não tem um acesso privilegiado a eles. Por outras palavras, o externismo permite que uma crença seja garantida mesmo nos casos em que S não está efetiva ou potencialmente ciente de todos os fatores que tornam a sua crença garantida, bem como permite negar que a garantia sobrevenha em todos os casos dos estados mentais de S. Deste modo, a garantia pode depender de outros fatores que não fazem parte da perspectiva “interna” de S. Ora, isso tem algumas consequências: contra o internismo mentalista, é possível que dois sujeitos S1 e S2 tenham os mesmos estados mentais e que a crença *p* seja garantida para S1 mas não para S2, sendo que aquilo que faz uma diferença epistemicamente relevante é algum fator externo ao sujeito, tal como o fator da fiabilidade, ou o fator de rastrear a verdade, ou ainda da função apropriada. Pelas mesmas razões, contra o internismo acessibilista, é possível que S1 tenha garantia em *p*, enquanto que tal não suceda com S2, apesar de ambos terem (ou poderem ter) acesso privilegiado aos mesmo fatores internos. Tendo em conta estes pormenores, e dado que o externismo em relação à garantia é a negação do internismo, o externista está comprometido com a seguinte definição:

(DE) Uma teoria da garantia é externista sse requer que alguns dos fatores necessários para uma crença ser garantida para S sejam externos à perspectiva cognitiva de S.

Mas o que conta como “externo à perspectiva de S”? Respondendo de uma forma negativa, os fatores externos são tais que S não tem acesso privilegiado a eles ou que não fazem parte da sua vida mental. Dando uma resposta mais afirmativa, os fatores

externos estão tipicamente relacionados com processos e mecanismos fiáveis, ou virtuosos, ou que rastrearam a verdade, ou que funcionam apropriadamente, ou com ambiente epistémico favorável, etc. Mas que *razões* temos para adotar esta tese externista (doravante GE) ou para a preferir à tese internista (doravante GI)? No capítulo 3, na secção 3.1, examinámos uma razão para se preferir a tese (GI); agora nas próximas subsecções analisaremos razões para se preferir a tese (GE).

### 6.1.2 Primeiro argumento a favor de (GE): sujeitos não sofisticados

Os externistas, como justificação para se adotar a tese (GE) em vez da (GI), costumam apresentar dois argumentos: o primeiro tem a ver com a garantia atribuída a sujeitos epistémicos não sofisticados e o segundo está relacionado com as respostas ao desafio do ceticismo. Argumentaremos que estes dois argumentos não são completamente decisivos para se preferir (GE) à tese (GI). Mas na subsecção 6.1.4 tentaremos esboçar um outro argumento que nos parece ser mais decisivo e que dá fundamento para se abraçar a tese (GE).

Começemos, então, primeiro com a análise dos argumentos comuns. A ideia principal subjacente ao primeiro argumento é a de que vários sujeitos epistémicos não sofisticados (como crianças pequenas, alguns animais evoluídos, ou certos adultos não sofisticados) têm crenças garantidas e conhecimento, mesmo embora sem satisfazerem o requisito de qualquer explicação internista plausível (cf. Bonjour e Sosa 2003: 34; Vahid 2011: 149). Este argumento pode ser resumido desta forma: o conhecimento pode ser atribuído relativamente a adultos não-sofisticados, a crianças pequenas, e a animais evoluídos. Contudo, tais atribuições de conhecimento seriam insustentáveis tendo em conta as teorias internistas da garantia, pois os requisitos de tais teorias internistas seriam demasiados complicados e sofisticados para serem atribuídos com plausibilidade a tais sujeitos. Deste modo, apenas uma teoria externista da garantia pode dar sentido a tais atribuições de conhecimento. Por exemplo, considere-se o caso de um cão inteligente, que entende muitas ordens, que parece ter boa memória de pessoas e lugares, e que pode comunicar de várias formas o que parecem ser desejos por comida ou por brincadeira, etc. Intuitivamente parece apropriado afirmar que o cão conhece certas coisas, nomeadamente parece saber que há comida na sua tigela, que o seu dono chegou a casa, entre outros. Todavia o internismo parece incapaz de acomodar

tais casos de conhecimento, pois é muito duvidoso que o cão possa entender a ideia básica de ter um fundamento ou evidência para uma crença, ou saber algo por reflexão, etc. Portanto, dado o internismo, os animais evoluídos não teriam garantia ou conhecimento. Mas como parece apropriado atribuir conhecimento aos animais, pode-se concluir que uma abordagem externista é mais plausível. Com pequenas adaptações este mesmo argumento pode aplicar-se ao caso das crianças pequenas ou de adultos limitados cognitivamente.

No entanto, pensamos que este não constitui um argumento completamente decisivo para motivar o externismo uma vez que este está a pressupor uma versão muito forte de internismo acessibilista. Contudo, existem versões mais fracas de acessibilismo em que parece apropriado atribuir conhecimento e crenças garantidas a sujeitos epistémicos não sofisticados. Por exemplo, a “consciência não-conceptual” é uma dessas versões fracas de acessibilismo internista (cf. Bergmann 2006: 19), de acordo com a qual o requisito de acesso ou de consciência não envolve a aplicação de qualquer conceito ao objeto de consciência. Assim, no caso do cão inteligente, presumivelmente ele tem experiências de vários tipos e está ciente de tais experiências; todavia, apesar de ter consciência dessas experiências, provavelmente não aplica qualquer conceito a elas. Mas, então, se aquilo que o internismo exige para a garantia é apenas esta consciência não-conceptual, o internista pode acomodar a garantia das crenças ou o conhecimento de tais sujeitos não sofisticados. Este tipo de estratégia parece que permite também contornar a crítica de que o internismo acaba por intelectualizar em excesso a justificação ou garantia, ou a crítica de que temos muito conhecimento não-reflexivo que o internismo não parece capaz de acomodar<sup>3</sup>. No entanto, tais críticas são aparentemente bem-sucedidas apenas perante versões fortes de internismo. Ora, tendo em conta estas versões mais fracas de interpretar o internismo, parece que este primeiro argumento do externista não constitui uma razão decisiva para abandonar o internismo em favor do externismo<sup>4</sup>; no máximo é uma motivação para se abandonarem

---

<sup>3</sup> Versões fracas de internismo, como o “conservadorismo fenoménico”, permitem superar essas objeções.

<sup>4</sup> Uma manobra mais radical de argumentar a favor do externismo, inserido também no âmbito deste primeiro argumento, seria apelar a casos não padronizados, como o caso “chicken-sexer” em que o sujeito em questão parece saber p e, assim, supostamente tem garantia em p sem satisfazer o requisito de qualquer teoria internista da garantia

as versões mais fortes de internismo. Vejamos, então, se o segundo argumento estabelece uma razão melhor para se adotar o externismo.

### 6.1.3 Segundo argumento a favor de (GE): resposta ao desafio cético

A ideia central do segundo argumento é a de que o internismo não consegue responder adequadamente ao desafio do ceticismo, e a forma de escapar desse ceticismo é adotar o externismo. Por outras palavras, o desafio cético é um teste que qualquer teoria da garantia deve conseguir superar, pois se uma dada teoria epistémica não passar nesse teste e, assim, concluir que não podemos ter garantia ou justificação na maior parte das nossas crenças, então há algo errado com essa teoria. Assim, o desafio cético tem uma função metodológica. Ora, de acordo com este segundo argumento como razão para se adotar a tese (GE), o externista tenta mostrar que é mais bem-sucedido que o internista a superar o desafio cético.

Vejamos, então, em que consiste este desafio que pode ser formulado de diferentes formas. Uma das formulações contemporâneas mais discutidas, com inspiração cartesiana, é constituída por três premissas intuitivas (cf. Greco 2007b: 625-649; Zagzebski 2009: 38-44; Brueckner 2010: 3-12; Pritchard 2014: 169-182). A primeira consiste em apelar para *hipóteses céticas* (doravante “HC”), i.e., cenários em que o sujeito está radicalmente enganado acerca do mundo exterior, mas mesmo assim a sua experiência do mundo exterior é exatamente como seria caso não fosse radicalmente enganado. Um exemplo paradigmático de uma HC é a hipótese do *Cérebro numa Cuba* (CC)<sup>5</sup>. Outras HC conhecidas foram formuladas por Descartes, como é o caso da hipótese de sermos enganados por um *Génio Maligno* (GM). Ora, tendo em conta as várias HC, as nossas experiências do mundo exterior são ou podem ser qualitativamente indistinguíveis daquelas de um observador normal. Mas, se isso é o caso, com que base podemos distinguir uma experiência genuína do mundo exterior de uma experiência

---

(Cf. Zagzebski 1996: 303-304; Pritchard 2005: 174). Contudo, iremos argumentar na subsecção 6.4.1 que em tais casos a crença *p* é acidental da perspetiva do sujeito e, dessa forma, *p* não tem garantia.

<sup>5</sup> Esta é uma hipótese em que o sujeito é um cérebro sem corpo a flutuar numa cuba com nutrientes; por sua vez, esse cérebro está conectado a um supercomputador que produz impulsos elétricos que estimulam o cérebro exatamente da mesma forma que os cérebros normais são estimulados como um resultado de percecionarem objetos do mundo exterior de uma forma normal.

ilusória? Parece que não somos capazes de saber ou de ter garantia que não somos vítimas de alguma HC. Deste modo, de acordo com a primeira premissa, não sabemos nem temos garantia para acreditar que HC é falsa. A segunda premissa deste desafio cético sustenta que sabemos e temos garantia para acreditar que se uma determinada proposição (M) sobre o mundo exterior, como “tenho duas mãos” ou “estou sentado na minha secretária”, é verdadeira, então as HC são falsas. Ou seja, M implica a falsidade de HC, pois segue-se do facto de que *tenho duas mãos* ou de que *estou agora sentado na minha secretária* que não posso estar agora num cenário de CC ou similar e, assim, não posso estar em cenários de HC. Assim, parece óbvio que M é o caso só se a HC for falsa. Além disso, é intuitivo que sabemos ou temos garantia para acreditar nessa condicional. Por fim, para o desafio ficar completo, a terceira premissa recorre ao *princípio do fecho* que apela à intuição de que alargamos o nosso domínio de crenças garantidas ao aceitarmos proposições que se seguem (logicamente) daquilo em que já temos garantia. Ou seja, o conjunto de crenças que temos garantia está “fechado” sob implicação. Ou de uma forma mais rigorosa:

(PF) Para todo S,  $\phi$ ,  $\psi$ , se S tem garantia que  $\phi$ , e S tem garantia que  $\phi$  implica  $\psi$ , então S tem garantia que  $\psi$ <sup>6</sup>.

Com estas três premissas intuitivamente plausíveis pode-se validamente deduzir um ceticismo acerca do mundo exterior, tal como se pode explicitamente formular:

- (1) S não tem garantia para acreditar que  $\neg$ HC.
- (2) M implica  $\neg$ HC, e S tem garantia para acreditar nisso.
- (3) Se S tem garantia para acreditar que M, e tem garantia para acreditar que M implica  $\neg$ HC, então S tem garantia para acreditar que  $\neg$ HC. [Instância de (PF)]
- (4)  $\therefore$  Não é o caso que S tem garantia para acreditar que M e para acreditar que M implica  $\neg$ HC. [De 1 e 3, por *modus tollens*]

---

<sup>6</sup> Pode-se alegar que uma vez que a garantia vem em graus, pois algumas crenças têm mais garantia do que outras (cf. Plantinga 1993a: 4), o princípio (PF) não seria apropriado para captar o conceito de justificação ou de garantia, mas apenas o conceito de conhecimento. Todavia, seguindo a sugestão de Klein (2002: 339), é possível reformular (PF) para captar esse pormenor:

(PF\*) Para todo S,  $\phi$ ,  $\psi$ , se S tem garantia que  $\phi$  no grau<sub>x</sub>, e S tem garantia que  $\phi$  implica  $\psi$ , então S tem garantia que  $\psi$  no grau<sub>y</sub>, onde  $y \geq x$ .

(5)  $\therefore$  S não tem garantia para acreditar que M. [De 2 e 4, por *silogismo conjuntivo*]

Sintetizando, se temos garantia para acreditar em M, e percebermos que M implica a  $\neg$ HC, então podemos deduzir por (PF) que temos garantia que  $\neg$ HC. Mas ninguém tem garantia que  $\neg$ HC. Por isso, ninguém tem garantia para acreditar em M e nas restantes proposições contingentes sobre o mundo exterior. Caímos assim no ceticismo. Como superar este desafio? Para não aceitarmos a conclusão, que premissa negar? Se adotarmos teorias da garantia que seguem a tese externista (GE), temos alguns recursos para tentar superar este desafio cético; nomeadamente temos recursos ou para negar a premissa (3) e, dessa forma, negar o princípio (PF), ou para negar a premissa (1). Começando pela primeira tentativa de negar (3) e (PF), Nozick (1981, 172–187) propôs uma teoria externista de rastreio da verdade em que a seguinte condição de sensibilidade é necessária para a garantia:

(CS) S tem garantia que p só se: se p fosse falsa, S não acreditaria que p.

Ora, aplicando isso ao desafio cético, podemos constatar que a crença em M satisfaz a condição (CS), pois suponha-se que agora acreditamos que temos duas mãos; parece intuitivo que se fosse falso que temos duas mãos (p.e. suponha-se que ocorreu um acidente), mas tudo o resto fosse igual, então não acreditaríamos mais que temos mãos; aliás, veríamos que não as tínhamos. Todavia, a crença em  $\neg$ HC não satisfaz a condição (CS), pois agora acreditamos que não estamos numa HC; mas se estivéssemos numa HC, continuaríamos ainda assim acreditar que não estamos numa HC. Deste modo, se (CS) é uma condição necessária para a garantia, pode-se ter garantia para acreditar em M mas não se ter garantia para acreditar em  $\neg$ HC, o que implica que a premissa (3) e o princípio (PF) sejam falsos.

Porém, esta forma de resolver o desafio cético é muito disputada. Isto porque se esta condição (CS) é plausível, então temos garantia que temos duas mãos, mas não temos garantia que não somos um cérebro sem mãos numa cuba. Mas parece absurdo que possamos simultaneamente ter garantia que temos duas mãos e não ter garantia que não somos um cérebro sem mãos numa cuba; ou seja, tal conjunção parece “abominável”

(cf. DeRose 1995: 27-29). Assim, a condição (CS) não parece plausível<sup>7</sup>, nem parece constituir uma boa razão para negar um princípio bastante intuitivo e aceite como (PF). Uma outra estratégia externista, e talvez mais prometedora, para se tentar resolver o desafio cético consiste em negar a premissa (1). Para se atingir esse objetivo algumas teorias inspiradas em Moore, como as teorias de Sosa (1999: 142) ou Pritchard (2005: 71), substituem a condição de sensibilidade (CS) pela seguinte condição de segurança:

(CS\*) S tem garantia que p só se: S acreditaria que p só se p fosse verdadeira<sup>8</sup>.

A ideia intuitiva de (CS\*) é que, em casos de garantia, a crença de S em p deve ser “segura” no sentido de que não seria fácil S acreditar que p quando p é falsa. Assim, em mundos possíveis próximos, i.e. em circunstâncias similares ao mundo atual, não acontece facilmente que S acredita p e p é falso. Para além de evitar casos de sorte epistémica<sup>9</sup>, a condição (CS\*) também permite negar a premissa (1). Para argumentar a favor disso considere-se alguma das nossas crenças M (como a de que temos duas mãos). Ora, em ambientes normais, i.e. em que  $\neg HC$  é o caso, tal crença em M satisfaz a condição (CS\*); isto porque não haveria qualquer circunstância similar em que formamos apropriadamente esta crença e tal crença é falsa. Mas, então, o mesmo ocorre com a nossa crença que  $\neg HC$ ; pois, num mundo normal, não haveria qualquer circunstância similar em que formamos apropriadamente a crença que  $\neg HC$  e tal crença é falsa. Aliás, se estamos num mundo normal, não há mundos possíveis próximos em que estamos numa HC. Deste modo, podemos conhecer e ter garantia para acreditar

---

<sup>7</sup> Um outro problema da condição (CS) é que não consegue acomodar casos claros de garantia e conhecimento indutivo (cf. Greco 2007b: 629-230).

<sup>8</sup> Alguém poderia objetar que (CS\*) é uma mera contraposição de (CS), sendo dessa forma condições equivalentes. Contudo isso é falso, pois condicionais contrafactuais não contrapõem. Desse modo, (CS\*) e (CS) não são equivalentes. Para aprofundar isso veja-se Sosa (1996a).

<sup>9</sup> Recorrendo a um caso “tipo-Gettier” conhecido, suponha-se que S tem a crença verdadeira de que é meio-dia depois de olhar para um relógio que marca essa hora. Todavia, vamos supor que S desconhece que esse relógio avariou exatamente há doze horas atrás. Neste caso mesmo que S tenha boa evidência para acreditar que é meio-dia e a sua crença seja verdadeira, S não tem garantia nem sabe que é meio-dia, uma vez que a crença de S é verdadeira por mera sorte. Ora, a condição (CS\*) permite explicar por que razão tais exemplos não seriam casos de garantia ou de conhecimento, pois seria fácil S acreditar que é meio-dia quando de facto não é meio-dia (bastava S estar numa circunstância muito similar, mas em que olhava para o relógio avariado um minuto antes ou depois do meio-dia); portanto, a condição (CS\*) não é satisfeita.



que  $\neg HC$ , desde que as restantes condições da garantia sejam satisfeitas. Chegamos a esta mesma conclusão se adotarmos uma teoria fiabilista da garantia (que iremos analisar com pormenor nas próximas secções). Mas para já basta ter a ideia geral que o fiabilismo é uma teoria externista que defende o seguinte:

(F) S tem garantia que p sse: p é produzida em S por um processo fiável de formação de crenças.

Nesta caracterização, um processo é fiável na medida em que tal processo tende a produzir crenças verdadeiras. Além disso, se estamos perante uma teoria externista, a fiabilidade de um dado processo não precisa ser cognitivamente acessível a S. Mas, então, como que é a teoria (F) pode enfrentar o desafio cético? A resposta é aparentemente simples: se S está num ambiente normal, i.e. em que  $\neg HC$ , então a crença M é produzida em S por um processo fiável, ou seja, pelo sentido da percepção. E se tal sucede, então S tem garantia. Assim, se S está num ambiente normal, S tem garantia para acreditar em M. No entanto, S não precisa de estar “internamente” ciente de que tem um processo fiável de modo a ter garantia ao acreditar em M; basta apenas que o processo em questão seja adequadamente fiável para a crença ser garantida. Ou seja, se M é produzida fiavelmente, S tem garantia para acreditar que M; e tal como é possível S ter garantia para M também é possível S ter garantia para acreditar que  $\neg HC$ <sup>10</sup>. Portanto, se adotarmos a tese externista (GE), parece que temos alguns recursos para enfrentar o desafio cético. No entanto, no caso da tese internista (GI), se tudo o que importa para a garantia é interno à nossa perspetiva, então dado que não parece haver nada na nossa experiência ou perspetiva *interna* que possivelmente poderia indicar-nos que não estamos num cenário de HC, parece que não podemos ter garantia para acreditar que  $\neg HC$ . Mas será esta uma boa razão para preferir a tese (GE) à tese (GI)?

Os internistas procuram responder que essa razão não é boa; isto porque, em primeiro lugar, defendem que as respostas externistas ao ceticismo não são satisfatórias e, em segundo lugar, alegam que o internismo pode responder com sucesso ao desafio cético. Quanto ao primeiro ponto, alguns internistas, como Stroud (1994: 302-395),

---

<sup>10</sup> Se pelos motivos fiabilistas aceitarmos que é possível S ter garantia para acreditar que M, e se aceitarmos igualmente as premissas (2) e (3) do desafio cético, deduz-se que é possível S ter garantia para acreditar  $\neg HC$ .

BonJour (2002: 236–37), Conee e Feldman (2004: 283-293), alegam que a resposta externista é inadequada pela razão de supostamente envolver circularidade epistémica ou de cometer “petição de princípio”, pois é uma resposta que começa logo por assumir que não estamos numa HC. Além disso, a resposta externista é meramente condicional, pois limita-se a afirmar que se a crença *M* de *S* satisfaz as condições externistas, *S* tem garantia para acreditar que *M*. Todavia, parece apropriado querer mais do que uma resposta condicional, uma vez que queremos saber se *de facto* temos garantia para acreditar que *M* e para acreditar que  $\neg$ HC. Pensamos, contudo, que estas críticas podem ser atenuadas se virmos que o objetivo do externista não é propriamente convencer o cético, mas sim fornecer uma teoria da garantia externista que avalie o que há de errado no argumento do desafio cético segundo o qual não podemos ter crenças garantidas sobre o mundo exterior. Ora, se algumas das teorias externistas for adequada, é possível que tais crenças tenham garantia<sup>11</sup>. Deste modo, a crítica à resposta externista não parece ter muita força.

Mas o internismo não se limita apenas a criticar a resposta externista; foram igualmente propostas respostas internistas para lidar com o desafio cético. Vejamos brevemente algumas dessas respostas que procuram negar a premissa (1), defendendo-se que temos garantia para acreditar que  $\neg$ HC. Por exemplo, James Pryor (2000: 536) desenvolve um *dogmatismo* sobre a garantia percetiva de acordo com o qual “sempre que tiver uma experiência como de *p*, assim tem justificação *prima facie* imediata para acreditar *p*. (...) [Mas] as suas experiências não lhe dão, de forma similar, justificação *prima facie* imediata para acreditar que está a sonhar, ou a ser enganado por um génio maligno, ou que qualquer outra hipótese cética é o caso”. Deste modo, se parece a *S* que *M*, então *S* tem dessa forma garantia para acreditar que *M*; por sua vez, dado que *M* implica  $\neg$ HC, *S* tem garantia para acreditar que  $\neg$ HC. Esta é uma garantia “*prima facie*” uma vez que pode ser derrotada; todavia, parece que não há razões para pensar que as

---

<sup>11</sup> Nesta mesma linha argumentativa também se pode defender que se o externismo for apropriado, o cético para fazer correr o seu desafio, de que é impossível termos garantia para acreditar que *M*, terá de estabelecer que as nossas crenças sobre o mundo exterior não são nem podem ser fiáveis ou que sofrem um qualquer outro problema “externo”; porém, parece que o cético dificilmente mostrará isso.

HC são efetivas e sem alguma razão para acreditar que as HC são verdadeiras, o desafio cético não nos dá razão para duvidar da garantia de M<sup>12</sup>.

Uma outra via de resposta, embora com algumas semelhanças, foi formulada por Conee e Feldman (2003: 127-128; 2004: 300-302) ao apresentarem uma resposta internista, evidencialista, e falibilista segundo a qual a nossa experiência fornece-nos com evidências fortes, embora não absolutamente conclusivas, para acreditarmos em proposições como M e, dessa forma, dá-nos igualmente evidência de que não estamos numa HC. Ora, esta evidência parece significativa para termos garantia nas crenças comuns sobre o mundo exterior, pois as condições evidencialistas da garantia são satisfeitas. Para fundamentar melhor esta linha de raciocínio, Matthias Steup (2011b: 112-114) procura defender que temos evidência contra a hipótese de sermos um CC (i.e. um Cérebro numa Cuba) e essa evidência é suficientemente forte para termos garantia que  $\neg$ CC; e se temos garantia para  $\neg$ CC, parece razoável termos garantia que  $\neg$ HC. Para argumentar a favor disso, Steup tenta defender que não existem CC; pois, se considerarmos o corpo de evidência que temos fundada na neurofisiologia ou noutras áreas relevantes, nada nos indicia que existem CC. O mesmo parece suceder com as restantes HC.

Uma vez que o internista tem várias formas de lidar com o desafio cético, até que o externista consiga mostrar que tais respostas não são bem-sucedidas ou que são piores que a resposta do externista, a motivação para preferir nessa base a tese (GE) à tese (GI) não será devidamente convincente. Esboçamos aqui brevemente uma proposta para defender que a resposta internista sofre de problemas sérios: por exemplo, é possível defender que as respostas internistas parecem cometer petição de princípio. Pelo menos alguns internistas estão a partir de uma premissa que o cético não vai aceitar: a premissa de que S tem garantia que não existem HC. Por seu lado, o cético pode responder que se S não tem garantia que não está numa HC, então S também não tem garantia que não existem HC. Mas, indo mais longe na crítica, o cético pode sustentar que é possível para um génio maligno inteligente fazer com que as crenças percetivas

---

<sup>12</sup> Pode-se dizer que “dogmatismo” de Pryor é apenas a teoria do “conservadorismo fenoménico” de Michael Huemer restrito às impressões percetivas. Assim, o *dogmatismo* é uma versão de conservadorismo fenoménico que já abordámos mais acima.

pareçam ao sujeito como apropriadas à sua evidência, embora não o sejam de facto. Assim, como é que o internista pode saber ou ter garantia de que não está numa tal HC? Simplesmente dizer que “parece” ou que temos “evidência” que não estamos nessa HC não resolverá o problema, pois isso é exatamente o que seria expectável se o sujeito estivesse nessa HC. Desse modo, o problema que apontamos acima continua: se não há nada na nossa experiência ou perspectiva interna que poderia indicar-nos que não estamos num cenário de HC, e se um génio maligno até nos pode enganar sobre a evidência que possuímos, como podemos ter garantia para acreditar que  $\neg$ HC? Intuitivamente parece que a melhor forma de responder a esse problema é advogar que a garantia não é inteiramente determinada por fatores que são internos à perspectiva de S, havendo fatores relevantes que são externos. Apesar deste breve esboço, admitimos que todo este argumento acerca das respostas ao desafio cético pode ainda assim não constituir uma razão inteiramente decisiva para se preferir a tese (GE) em vez da (GI)<sup>13</sup>.

#### 6.1.4 Terceiro argumento a favor de (GE): indicador da verdade

Haverá uma justificação mais substantiva para se aderir à tese (GE)? Como resposta afirmativa a essa questão, apresentamos um argumento que nos parece dar uma razão mais forte para se preferir a tese (GE) inspirado nalgumas ideias de Greco (2010: 47-57) e Plantinga (2012: 125-126). A ideia central do argumento é a de que podemos pensar em casos possíveis que são similares com respeito aos fatores internos à perspectiva de S, mas diferentes em relação à garantia ou ao estatuto epistémico. Ou seja, casos em que se mantém contantes aquilo que faz parte da perspectiva interna de S, mas em que constatamos diferenças em garantia, ou em estatuto epistémico, e em que tal diferença se deve a fatores que são externos à perspectiva de S. Por exemplo, recordemos o caso (GUARDA) que analisámos na secção 5.2 do capítulo anterior. Nesse caso um guarda-florestal solitário vive numa pequena casa nas montanhas e tem do lado de fora da

---

<sup>13</sup> Todas as respostas ao desafio cético que expusemos aqui pressupõem uma tese “invariantista” em que se concebe um conjunto único de condições para *todos* os casos. Todavia, também há uma resposta ao desafio cético que nega a tese invariantista e que é conhecida por “contextualismo”. Nesta perspectiva a ‘garantia’ ou ‘conhecimento’ funcionam como um termo indexical com o seu conteúdo semântico a variar consoante os contextos de atribuição; assim, relativamente a contextos vulgares, o argumento cético não é sólido; porém, relativamente a contextos filosóficos, o argumento em questão é sólido. Essa resposta foi desenvolvida por DeRose (1995) e Lewis (1996).

janela um conjunto de sinos de vento pendurados. Ora, quando esses sinos de vento emitem som, o guarda-florestal forma a crença de que o vento está a soprar. A partir deste caso vamos imaginar duas situações diferentes:

(S1) Todas as faculdades cognitivas deste guarda estão a funcionar apropriadamente num ambiente epistémico adequado e quando ele ouve os sinos, forma a crença de que o vento está a soprar (resultante de um processo fiável de formação de crença).

(S2) A audição deste guarda deteriorou-se (sem que ele o soubesse) e, assim, ele não é mais capaz de ouvir os sinos. Além disso, ele é por vezes sujeito a pequenas alucinações auditivas de sinos de vento; e acidentalmente essas alucinações ocorrem quando o vento está a soprar.

Tanto na situação (S1) como na (S2) podemos supor que os fatores que são internos à perspectiva do sujeito são os mesmos, i.e. que o sujeito tem os mesmos estados mentais ou tem acesso privilegiado aos mesmos fatores nas duas situações. Podemos até dizer que em ambas as situações o guarda-florestal reúne quaisquer que sejam as condições internistas plausíveis para a garantia que alguém possa propor. Porém, intuitivamente consideramos que o sujeito em (S1) tem garantia na crença de que o vento está a soprar enquanto que em (S2) ele não tem garantia. Isto porque, ao contrário do que acontece em (S1), a sua crença em (S2) é causada pela sua disfunção cognitiva e revela-se verdadeira por acidente ou por mero acaso. Ora, nessa situação o guarda não tem conhecimento nem garantia na crença em questão, mesmo satisfazendo quaisquer condições internistas<sup>14</sup>. Portanto, não é suficiente para a garantia que as condições internistas sejam satisfeitas, sendo assim necessário algo externo à perspectiva de S.

Em resumo, o que o caso do guarda-florestal mostra é que em ambas as situações (S1) e (S2) os factos que são internos à perspectiva do sujeito são os mesmos; além disso,

---

<sup>14</sup> Mesmo se adotarmos uma versão modificada da tese internista, tal como a tese (GI\*) apresentada na nota de rodapé 1, que adiciona uma condição ambiental externa, o problema permanece. Isto porque podemos admitir que nos casos (S1) e (S2) os fatores ambientais externos são os mesmos, mas ainda assim consideramos que em (S2) o sujeito não tem garantia ao contrário do que sucede com (S1). Portanto, embora se satisfaçam as condições internistas em ambos os casos, o problema da falta de garantia em (S2) não reside no ambiente do sujeito, mas sim no próprio sujeito que tem disfunção cognitiva e falta de fiabilidade. Deste modo, temos razões para preferir (GE) à tese (GI\*).

em ambas as situações, os fatores externos à perspetiva do sujeito são diferentes; e é precisamente a diferença nos fatores externos que fundamenta a diferença na garantia ou no estatuto epistémico, uma vez que o sujeito em (S1) está numa posição melhor ou superior, de um ponto de vista epistémico, do que o sujeito em (S2). Deste modo, se este argumento for procedente, pode-se concluir que a tese (GE) é preferível à tese (GI), pois há fatores externos que são de facto relevantes para a garantia.

Para argumentar a favor desta conclusão também se pode partir da ideia de que se S tem garantia em p, então tal garantia é *conducente à verdade* em p ou, melhor, essa garantia torna objetivamente provável que a crença p seja verdadeira. Assim, entre outros, a garantia parece depender do facto das razões de S serem um indicador fiável que p é verdadeira. Aliás, se queremos ter com mais probabilidade crenças verdadeiras e conhecimento, é epistemicamente melhor que uma crença seja fiavelmente formada do que não o seja. Do mesmo modo, parece ser epistemicamente melhor que uma crença seja formada por faculdades que funcionem apropriadamente do que por faculdades deterioradas que criem alucinações.

Ao não se satisfazerem, entre outras, essas condições fica-se de certa forma aquém dessa meta da condução objetiva à verdade, deixando algo desejável do ponto de vista epistémico. Todavia, factos sobre a fiabilidade ou a função apropriada são factos paradigmaticamente externos; i.e., factos que tipicamente não fazem parte da perspetiva interna de S. Assim, como nas situações descritas acima, podemos imaginar casos em que os fatores que são internos à perspetiva de S são os mesmos, mas os factos que são externos (i.e. que dizem respeito à fiabilidade, função apropriada, segurança, ou condições similares) diferem e, desse modo, também diferem os factos sobre a garantia. Ora, se isto é correto, então a garantia não é inteiramente determinada por estados de coisas que fazem parte da perspetiva interna de S; ou seja, temos uma razão para preferir a tese (GE) à tese (GI).

## 6.2 Uma caracterização plausível do fiabilismo

Uma das principais teorias da garantia que adota a tese externista (GE) é o fiabilismo (F) que já referimos brevemente a propósito do argumento do desafio cético. Nesta

secção pretendemos caracterizar com mais pormenor esta teoria uma vez que é muito influente em epistemologia e parece acomodar bem aquela ideia central com que terminámos a secção anterior, ou seja, a ideia de que a garantia é conducente à verdade, tornando objetivamente provável que uma dada crença seja verdadeira<sup>15</sup>. Vale a pena sublinhar que esta teoria fiabilista foi originalmente formulada e desenvolvida por Ramsey (1931), Armstrong (1973), bem como por Goldman (1979). Assim, na subsecção 6.2.1, focaremos sobretudo a caracterização proposta por Goldman, que é conhecida como “fiabilismo dos processos”, dado que é ele quem mais tem desenvolvido esta teoria. Goldman procura construir uma teoria da justificação ou da garantia em termos não epistémicos de modo a ter uma teoria informativa e não circular.

No entanto, como a condição da fiabilidade parece necessária para uma boa teoria da garantia (e constará na nossa análise no próximo capítulo), não pretendemos apenas caracterizar o fiabilismo de uma forma genérica, mas tentar encontrar aquela caracterização de fiabilismo que parece ser mais plausível para lidar com as objeções. Por isso, depois de examinarmos nas subsecções 6.2.2 e 6.2.3 algumas dificuldades na caracterização geral do fiabilismo dos processos, vamos apresentar na subsecção 6.2.4 a versão dessa teoria que nos parece mais plausível e que está relacionada (como veremos) com uma síntese entre *fiabilismo dos processos* e *evidencialismo*.

### 6.2.1 Fiabilismo dos processos

De acordo com Goldman (1979: 10), “o estatuto justificatório de uma crença é uma função da fiabilidade do processo ou dos processos que a causam, onde (numa primeira aproximação) a fiabilidade consiste na tendência de um processo para produzir crenças que são verdadeiras em vez de falsas”. Assim, numa primeira aproximação e formulação simples, o fiabilismo dos processos defende o seguinte<sup>16</sup>:

---

<sup>15</sup> Outra motivação comum para o fiabilismo é apresentada em forma de analogia com o termómetro. Assim, tal como um termómetro é considerado fiável quando tende a apresentar temperaturas corretas em várias circunstâncias, os nossos mecanismos de formação de crenças são considerados fiáveis quando tendem a produzir crenças verdadeiras em várias circunstâncias (cf. Armstrong 1973).

<sup>16</sup> Não é claro que alguém tenha defendido o fiabilismo dos processos tal como formulado em (FS); mas essa é uma formulação preliminar que pode ser útil para se começar a perceber o que é central a esta teoria. Para uma formulação mais cuidada, veja-se mais abaixo a formulação (FC).

(FS) Uma crença *p* tem garantia para um sujeito *S* sse a crença *p* de *S* resulta de um processo de formação de crenças *fiável* (ou de processos de formação de crenças *fiáveis*)<sup>17</sup>.

Para esta caracterização (FS) ficar mais clara é importante esclarecer brevemente algumas questões, como: (i) O que é um processo *fiável*? (ii) O que é um *processo*? (iii) Quão *fiável* um processo de formação de crenças precisa de ser de forma a produzir crenças que sejam garantidas? Começando pela primeira questão, pode-se responder que um processo *F* de formação de crença é *fiável* sse *F* produz com tendência maioritariamente crenças verdadeiras ou uma alta percentagem de crenças verdadeiras em vez de crenças falsas. Aqui o conceito de ‘tendência’ pode ser interpretado de duas formas: ou como *frequência* (i.e. a efetiva frequência a longo prazo) ou como *propensão* (i.e. a regularidade nas situações efetivas e possíveis). Para ilustrar o que são processos tipicamente *fiáveis*, Goldman dá como exemplo a memória nítida, a visão atenta, a dedução válida, etc. Pelo contrário, a adivinhação, o pensamento ilusório, a generalização apressada, etc., são exemplos de processos tipicamente não *fiáveis*. Para responder à questão (ii), Goldman (1979: 11) caracteriza um *processo* da seguinte forma:

“Seja um ‘processo’ uma *operação funcional* ou procedimento, i.e., algo que gera um *mapeamento* de certos estados — ‘dados de entrada’ (*inputs*) — noutros estados — ‘dados de saída’ (*outputs*). Os dados de saída, neste caso, são estados de se acreditar nesta ou naquela proposição num dado momento. Nesta interpretação, um processo é um *tipo* e não um *exemplar*. Isto é perfeitamente apropriado, visto que só os tipos têm propriedades estatísticas, como a de produzir a verdade 80% das vezes; e são exatamente essas propriedades que determinam a fiabilidade do processo”.

Portanto, os processos são *tipos* que têm *inputs* e *outputs*<sup>18</sup>. Entendido desta forma o fiabilismo dos processos é uma versão de fiabilismo *global*, pois o que é relevante é se

---

<sup>17</sup> Como esta é uma teoria externista, para uma crença ser garantida não é necessário que o sujeito *saiba* ou *acredite* que a crença em questão resulta de um processo *fiável*. É suficiente simplesmente que o processo que produz tal crença *seja fiável*.

<sup>18</sup> Para se ilustrar a distinção geral entre tipos e exemplares considere-se os seguintes três itens: A A A. Ora, cada um desses itens é um exemplar de um tipo de letra, i.e., a letra ‘A’. Assim, neste caso temos três exemplares de um tipo. Além disso, um item particular também pode ser um exemplar de outros tipos; por exemplo, as três letras que estamos a considerar são exemplares de tipos como letras impressas, maiúsculas, vogais, entre outros. Tendo em



o processo geral de formação de crenças pelo qual S formou a crença *p* é fiável ou não. Mas como devemos pensar esses processos? Goldman (1979: 11-12) oferece algumas ilustrações: “um exemplo são os processos de raciocínio, nos quais os dados de entrada incluem crenças anteriores e hipóteses cogitadas. (...) Um terceiro exemplo é o processo de memória, que toma como dados de entrada as crenças ou experiências de um tempo anterior e gera como dados de saída crenças, num tempo posterior”.

Por fim, de forma a responder à questão (iii), o fiabilista dos processos defende que a garantia da crença varia em proporção direta com a fiabilidade do processo que a produz; i.e., o grau de garantia de uma crença é determinado pelo grau de fiabilidade do processo tipo que a produz. No entanto, para haver garantia não se exige fiabilidade perfeita<sup>19</sup> uma vez que um processo pode produzir por vezes crenças falsas mas ainda assim conferir alguma garantia relevante. Assim, o fiabilismo dos processos é *fiabilista*, pois uma crença pode ser garantida ou justificada mas falsa.

A formulação (FS) permite dar uma ideia central do fiabilismo dos processos, mas é uma formulação que enfrenta pelo menos dois problemas básicos. O primeiro problema com (FS) é que parece sugerir erradamente que a fiabilidade do processo depende exclusivamente da natureza do seu *input*. Para se ilustrar melhor isso, considere-se algum processo que julgamos como tipicamente fiável, como é o caso da inferência dedutiva. Porém, vamos supor que por alguma razão tendemos sempre a fazer deduções a partir de crenças falsas. Assim, dado (FS), o processo de inferência dedutiva tenderá a gerar maioritariamente crenças falsas e, por isso, tal processo será considerado não fiável e as crenças formadas na sua base não terão garantia. Todavia, de acordo com Goldman (1979: 13; 2010: 684), isso não deveria contar contra a capacidade de um tal processo para conferir garantia e que para superar esse problema precisamos de uma noção de “fiabilidade condicional”. O segundo problema com (FS)

---

conta esta distinção, um ‘processo tipo’ é um processo para o qual pode haver muitos exemplares ou instâncias; e um ‘processo exemplar’ é um processo particular que ocorre apenas uma vez. Mas, se um processo exemplar ocorre apenas uma vez, então não pode ser fiável 80% das vezes; daqui se segue que quando pensamos sobre a fiabilidade de um processo devemos pensar sobre a fiabilidade do ‘processo tipo’ (cf. Lemos 2007: 87).

<sup>19</sup> A este propósito, Goldman (2015) defende que para haver garantia a percentagem de crenças verdadeiras produzidas por um processo fiável não precisa ser 1.0, mas deve ser significativamente maior do que .50. Mas reconhece que há aqui elementos de vagueza.

tem a ver com casos em que o sujeito tem disponível evidência *derrotadora* para a proposição em que ele acredita. Por exemplo, suponha-se que a crença *p* de *S* resulta de um processo de formação de crenças fiável e que, além disso, *S* tem evidência disponível para pensar que esse processo não é fiável. Contudo, apesar disso, *S* ignora essa evidência e continua a acreditar em *p*. Ora, dado (FS), a crença *p* seria garantida para *S*; porém, parece intuitivo dizer que tal crença *p* não é garantida para *S* uma vez que *S* tem disponível um derrotador para essa crença. Para ilustrar este problema vejamos alguns exemplos:

(AMNÉSIA) O José acredita com base na sua memória que tinha um pônei quando era muito pequeno e suponha-se que a sua memória é fiável. Todavia, os seus pais, que são autoridades fiáveis, contaram-lhe que a maioria das suas memórias da sua infância são falsas, pois quando fez 7 anos sofreu uma amnésia e desenvolveu pseudomemórias da sua infância. Contudo, o José ignora o testemunho dos seus pais e continua a acreditar que tinha um pônei<sup>20</sup>.

(PATRÃO) O José visita uma fábrica e vê na linha de montagem, em boas condições de luminosidade, uma caixa vermelha. Assim, o José acredita que há uma caixa vermelha à sua frente. Todavia, o patrão dessa fábrica, que é uma autoridade local, contou-lhe que a caixa em questão é branca e que aquela parte da linha de montagem é um módulo de controlo de qualidade em que os vários itens são iluminados por uma luz vermelha para tornar mais fácil a deteção de algum tipo de anomalia. Apesar disso, José desconsidera esse testemunho e continuar a acreditar que a caixa é vermelha<sup>21</sup>.

Dada a formulação (FS), as crenças do José estão garantidas uma vez que são produzidas por processos cognitivos tipicamente fiáveis, no caso (AMNÉSIA) pela memória e no caso (PATRÃO) pela percepção. No entanto, intuitivamente em ambos os casos as crenças do José não são garantias uma vez que ele negligenciou as fortes evidências disponíveis contra as suas crenças. Por outras palavras, se o José tivesse usado a evidência disponível, ele deixaria de acreditar que tinha um pônei ou que a caixa à sua frente é vermelha. Assim, a crença do José não tem garantia uma vez que “ele falha em usar um certo processo (condicionalmente) fiável que poderia e deveria ter

---

<sup>20</sup> Exemplo inspirado em Goldman (1979: 18).

<sup>21</sup> Exemplo inspirado em Plantinga (1993b: 41).

usado” (Goldman 1979: 20). Precisamos, então, de uma formulação mais adequada do fiabilismo dos processos que acomode a noção de *derrotadores* de crença. De forma a ultrapassar estes problemas, Goldman fornece elementos para apresentarmos a seguinte formulação mais completa do fiabilismo dos processos:

(FC) Uma crença  $p$  tem garantia para um sujeito  $S$  no momento  $t$  sse: (1) a crença  $p$  de  $S$  resulta em  $t$  (i) de um processo independente de crenças que é incondicionalmente fiável, ou (ii) de um processo dependente de crenças que é condicionalmente fiável e em que todas as crenças *input* estão garantidas; e (2)  $S$  não tem derrotadores de  $p$  em  $t$ , i.e., não há um processo fiável ou condicionalmente fiável disponível a  $S$  em  $t$  tal que, tivesse sido usado por  $S$  para além do processo efetivamente usado, teria resultado em  $S$  não acreditar  $p$ .

Para se clarificar (FC) e começando pela condição (1), vale a pena referir que um ‘processo dependente de crenças’ inclui entre os seus inputs outras crenças do sujeito, enquanto um ‘processo independente de crenças’ não inclui qualquer crença entre os seus inputs. Além disso, um processo é ‘incondicionalmente fiável’ sse tende a produzir no seu output crenças que são maioritariamente verdadeiras; e um processo é ‘condicionalmente fiável’ sse tende a produzir no seu output crenças que são maioritariamente verdadeiras se as crenças do seu input são verdadeiras. Ora, isto tem como vantagem permitir a distinção entre crenças garantidas básicas e não-básicas. Por um lado, as crenças *básicas* são garantidas sse resultam e são o *output* de um processo independente de crenças que é incondicionalmente fiável, ou seja, de um processo em que nenhum dos inputs consistem em outras crenças. Neste caso, as crenças percetivas são candidatos típicos de crenças básicas garantidas. Por outro lado, as crenças *não-básicas* são garantidas sse resultam de um processo dependente de crenças que é condicionalmente fiável, isto é, resultam de um processo cujos *inputs* consistem parcialmente de outras crenças e em que, dado que os *inputs* são verdadeiros, produz crenças que são verdadeiras ou provavelmente verdadeiras. Para ilustrar este caso, boas inferências indutivas ou dedutivas são exemplos típicos de crenças não-básicas garantidas. Deste modo, o fiabilismo dos processos torna possível uma forma de fundacionalismo que bloqueia a ameaça de regressão ao infinito da garantia, constituindo isso uma vantagem para se adotar esta teoria.

Quanto à condição (2), que serve sobretudo para lidar com os casos (AMNÉSIA) e (PATRÃO) ou outros similares em que há a presença de derrotadores, tem duas características: primeiro, o processo alternativo disponível a S deve ser ele próprio fiável (caso S o use); e segundo, tal processo deve ser tal que se fosse usado por S depois dele formar a crença que p, S deixaria de acreditar que p. Por exemplo, dado (FC), as crenças do José não estão garantidas porque não satisfazem essa condição (2). Isto porque o José tem derrotadores da sua crença; ou melhor, o José tem disponível um processo fiável, nestes casos o uso apropriado da evidência testemunhal, tal que se o tivesse usado, ele não acreditaria nas crenças em questão sobre a posse do pônei ou da caixa vermelha. Esta condição (2), juntamente com a adição dos momentos de tempo que acrescentámos na formulação (FC), permite igualmente fazer a distinção entre garantia ‘prima facie’ e ‘ultima facie’. Pode-se dizer que uma crença garantida *prima facie* tem suporte positivo epistémico, qualquer que ele seja, para a garantia, mas pode falhar a ter garantia (*ultima facie*) caso o sujeito também possua evidência contrária ou derrotadora. Por exemplo, supostamente as crenças do José em (AMNÉSIA) e (PATRÃO) têm inicialmente garantia *prima facie*, mas não têm garantia *ultima facie* no momento em que há evidência derrotadora disponível.

Antes de se avançar para a próxima subsecção vale a pena sublinhar que Goldman com a formulação (FC), presente no seu artigo de 1979, não procurava responder aos contraexemplos do tipo Gettier. Para essa tarefa é preciso adicionar a (FC) uma condição anti-gettier adequada. Mas que condição é essa? Vimos acima que (FC), nomeadamente a condição (1), é uma versão de fiabilismo global, i.e., um processo tipo é fiável quando produz (ou produziria) uma preponderância de crenças verdadeiras através de uma variedade de circunstâncias. No entanto, para lidar com os casos Gettier não basta haver fiabilidade global, pois em tais casos a crença do sujeito tipicamente resulta de um processo globalmente fiável e, ainda assim, a crença verdadeira formada pelo sujeito é acidental para contar como conhecimento. Assim, para além da fiabilidade global, pode-se sugerir que é preciso adicionar uma fiabilidade local, tal como propôs Goldman (1986: 44-51), McGinn (2002: 17-18) ou mais recentemente Henderson (2007: 102-105). Ou seja, para haver garantia suficiente para o conhecimento, o processo em questão deve ser tal que é expectável produzir uma preponderância de crenças verdadeiras quando

aplicado à situação presente e a situações que são relevantemente como a situação presente. Assim, o processo do qual resultou a crença do sujeito não deve ser apenas globalmente fiável, mas também fiável nas circunstâncias e ambiente específico em que ele presentemente se encontra<sup>22</sup>. Porém, é argumentável que esta estratégia não resolve bem o problema Gettier, tal como procura debater Goldberg (2012: 114), pois não exclui por completo possíveis elementos de sorte ou acaso incompatíveis com o conhecimento. Para lidar com este problema, no próximo capítulo 7, argumentaremos que adicionar uma condição de *segurança*, similar à condição (CS\*) da subsecção 6.1.3, é a estratégia mais plausível para lidar com os casos Gettier.

### 6.2.2 Dificuldades com a condição (2) de (FC): derrotadores

Pensamos que a condição que permite acomodar os *derrotadores* é necessária a qualquer teoria da garantia plausível e é uma das condições que defenderemos no próximo capítulo quando apresentarmos uma proposta mais construtiva sobre a garantia. Apesar disso, essa condição (2), tal como Goldman a formulou, tem alguns problemas e exige clarificações adicionais. Em primeiro lugar, em (2), o que significa dizer que há um processo ‘disponível’ a S? Para esclarecer melhor essa noção façamos uma pequena alteração no caso (AMNÉSIA) da subsecção anterior. Suponha-se que em vez dos pais contarem ao José que a sua memória de infância não é fiável, o José poderia ter consultado o seu médico, que lhe falaria sobre a amnésia e as pseudomemórias da infância; todavia imagine-se que por alguma razão o José não foi ao médico e, por isso, continua a acreditar nas memórias da sua infância. Neste novo caso o José parece ter também disponível um processo (o testemunho do médico) tal que, se o tivesse usado, deixaria de acreditar nas suas memórias de infância. Mas será que isso derrota a crença do José? Intuitivamente parece que não, pois se o José *ainda* não consultou o médico, então *ainda* não está na posse dessa evidência derrotadora. Goldman (1979: 20) procura acomodar esta intuição ao esclarecer que um processo alternativo está ‘disponível’ a S

---

<sup>22</sup> Aplicando isso ao contraexemplo do tipo Gettier do relógio parado (veja-se a nota 9 da subsecção 6.1.3), pode-se dizer que caso o sujeito se apoiasse na percepção visual na situação em questão, em que o relógio está parado, então esse processo seria suscetível de produzir uma grande quantidade de erro. Ora, nesse caso, apesar de se satisfazer a condição da fiabilidade global não se satisfaz a fiabilidade local.

no sentido relevante só se ao usar esse processo não envolve um exercício de aquisição de evidência adicional; pelo contrário, deve envolver algo como “trazer à mente evidência adquirida previamente, avaliar as suas implicações, etc”. Com esta clarificação do que é um processo disponível a S, podemos dizer que a crença do José neste novo caso está garantida, pois para ser derrotada ele teria de fazer mais do que meramente trazer à mente a evidência previamente adquirida; ou seja, o processo alternativo (i.e. o testemunho do médico) não está disponível ao José no sentido relevante. Todavia, no caso (AMNÉSIA) o processo alternativo (i.e. o testemunho dos pais) está disponível ao José no sentido relevante (bastava ele trazer à mente o testemunho que recebeu recentemente dos pais) e, por isso, nesse caso o José não tem garantia nas crenças da sua infância. Assim entendida parece que a condição (2) é nalgum sentido internista, algo que tem a ver com a perspectiva interna de S. Mas, dada a tese externista (GE) da secção anterior, isso não vai tornar o fiabilismo dos processos (FC) uma teoria internista uma vez que nessa formulação há algo que não depende da perspectiva interna de S, nomeadamente a fiabilidade.

Contudo, esta caracterização de Goldman sobre o que é ser ‘disponível’ a S parece enfrentar dificuldades com outros casos. Alterando ligeiramente um caso de Kornblith (1983: 36), que já abordámos no capítulo anterior, suponha-se que o José é um jovem cientista teimoso que dá uma conferência em que defende p. Incapaz de tolerar críticas e esperando apenas elogios, o José não presta atenção, nem sequer ouve, uma objeção devastadora de um seu colega. Assim, tal crítica não tem qualquer impacto na crença do José que continua a acreditar em p. Intuitivamente parece que a crença p do José é derrotada neste caso e, assim, ele não tem garantia em p. Todavia, tendo em conta a caracterização da condição (2) apresentada por Goldman, o processo alternativo relevante (neste caso o testemunho com a objeção do colega) não está disponível ao José no sentido relevante, pois dado que ele não prestou atenção à objeção, se trazer à mente a evidência adquirida, não vai encontrar um derrotador de p. Assim, nessa caracterização a crença do José tem garantia, o que supostamente é algo contraintuitivo. Parece, então, que esta noção de ‘disponível’ a S, bem como a própria forma como Goldman caracteriza os derrotadores, não é completamente satisfatória.

Para mostrar que essa caracterização de derrotadores apresentada por Goldman não é completamente plausível podemos conceber outros contraexemplos, talvez ainda mais claros e persuasivos, como o seguinte: suponha-se uma situação em tudo igual ao caso (PATRÃO), apresentado na subsecção anterior, mas com a diferença que o José tem um profundo ódio pelo patrão da fábrica, talvez devido a uma disfuncionalidade psicológica ou cerebral, que faz com que ele não confie em nada do que o patrão diz. Podemos até supor que não há qualquer reflexão racional que afastaria essa enorme desconfiança que o José tem pelo patrão. Deste modo, ele continua a acreditar que a caixa à sua frente é vermelha. Mas será essa uma crença garantida para o José? Intuitivamente parece que não, pois a sua crença parece ser derrotada por uma autoridade fiável. Todavia, também parece que não há um processo alternativo (ou seja, confiar no testemunho do patrão) que esteja disponível no sentido relevante ao José e que seja tal que, se ele o tivesse usado, não acreditaria que a caixa é vermelha. Afinal o José tem uma desconfiança intratável pelo patrão e, assim, um tal processo nunca está disponível para ele. Deste modo, não parece haver um processo disponível ao José em que tomaria o testemunho do patrão como *input* e produziria como *output* uma grande confiança nesse testemunho. Portanto, mais uma vez, precisamos de uma conceção mais adequada de derrotadores<sup>23</sup>. Possivelmente uma melhor forma de lidar com os derrotadores passa por substituir (2) em (FC) pela seguinte condição ou uma outra similar:

(2\*) S não tem derrotadores de p em t, i.e., S não tem evidência suficientemente boa para abandonar a sua crença que p em t (caso S seja responsável e o seu aparato cognitivo não sofra qualquer disfunção).

Tendo em conta (2\*), baseada de certa forma em Pollock (1987) e Plantinga (1993b), podemos dizer que no último contraexemplo a crença do José de que há uma caixa vermelha à sua frente é derrotada uma vez que o testemunho do patrão fornece-lhe boas evidências ou razões para ele abandonar a sua crença. É verdade que o José, devido a uma disfunção cognitiva ou psicológica, desconfia desse testemunho. Mas se ele fosse

---

<sup>23</sup> Para outros contraexemplos que mostram que a formulação da condição (2) é insatisfatória veja-se Beddor (2015).

responsável e o seu aparato cognitivo ou psicológico não sofresse qualquer disfunção, certamente tomaria essa evidência em devida consideração<sup>24</sup>. Verdictos similares podem ser aplicados aos restantes exemplos. É importante salientar que esta condição (2\*) ou alguma condição similar sobre os derrotadores exige muito mais clarificação<sup>25</sup>; mas como consideramos que esta é uma condição necessária para uma teoria plausível da garantia, desenvolveremos uma versão dessa condição no próximo capítulo 7.

### 6.2.3 Dificuldades com a condição (1) de (FC): problema da generalidade

Um outro problema que parece afetar (FC), nomeadamente a condição (1), é o famoso *problema da generalidade*. Goldman (1979: 12) reconheceu este problema, mas foi sobretudo com Conee e Feldman (2004: 135-141) que mais se salientou a sua gravidade. Para ilustrar o problema, considere-se uma crença em que é óbvio que tenho garantia, como a crença de que há um computador à minha frente. Ora, segundo o fiabilismo dos processos, o processo particular que produz esta minha crença é um ‘processo exemplar’. Todavia, este processo exemplar instancia vários processos tipo, cada um com diferentes graus de fiabilidade e generalidade. Assim, por exemplo, o processo que produziu a minha crença que há um computador à minha frente é uma instância, entre outros, dos seguintes processos tipo: o processo de perceção visual, o processo de perceção visual enquanto estou a usar óculos, o processo que ocorre à segunda-feira em Guimarães, o processo que ocorre enquanto tenho uma camisa vestida, etc. Ora, dado que estes vários processos tipo não são igualmente fiáveis, qual deles deve ser fiável para a minha crença estar garantida? Ou melhor, qual é o processo tipo relevante e que grau de generalidade deve ter? Esta questão, generalizada para cada um dos casos de formação de crenças, é o designado problema da generalidade.

---

<sup>24</sup> Esta ideia dá igualmente razões para se adicionar numa teoria plausível da garantia a condição da função apropriada, tal com se argumentará na secção 6.3. Isto porque sem função apropriada pode não haver sensibilidade aos derrotadores, tal como ilustram os contraexemplos acima.

<sup>25</sup> Vimos no início desta secção 6.2 que uma das principais motivações de Goldman para o fiabilismo dos processos era o propósito de dar uma explicação da justificação ou garantia sem usar qualquer noção epistémica. Porém, ao adotarmos (2\*), em vez de (2) em (FC), tem como consequência fragilizar essa ambição de Goldman, pois parece muito difícil reduzir a condição (2\*) em termos inteiramente não epistémicos.



Este problema da generalidade pode ser igualmente apresentado na forma de um dilema (cf. Feldman 1985: 160-161; Plantinga 1993b: 28-29; Lemos 2007: 93-94). Assim, por um lado, caso se tome o processo tipo relevante de forma suficientemente ampla (p.e., a percepção), então as crenças produzidas por esse mesmo processo não terão todas o mesmo grau de garantia, o que contradiz o fiabilismo dos processos; por outras palavras, será falso que grau de garantia de uma crença é determinado pelo grau de fiabilidade do processo tipo relevante associado. Para ilustrar este problema considere-se um processo tipo geral, como a percepção visual. Certamente algumas crenças formadas com base nesse mesmo tipo têm mais garantia do que outras; por exemplo, as crenças percetivas resultantes de examinar um objeto em boas condições de luminosidade parecem ter muito mais garantia do que crenças percetivas que resultam de examinar um objeto às escuras. Mas, por outro lado, caso se tome o processo tipo relevante de forma suficientemente estrita (de modo a evitar a dificuldade anterior), então pode ocorrer que o processo em questão é aplicado apenas a uma única instância da formação de crenças que terá consequências implausíveis, pois será simplesmente a verdade da crença particular (ainda que seja acidental) que determinará a fiabilidade do processo tipo. Por exemplo, suponha-se que o José adivinha simplesmente que *p* às 22h no dia 23 de fevereiro de 2016 enquanto está sentado na sua secretária e suponha-se que a crença *p* é verdadeira. Neste caso temos o seguinte processo tipo descrito de forma suficientemente estrita: *adivinhar que p às 22h no dia 23 de fevereiro de 2016 enquanto se está sentado na secretária do José*. Ora, como este processo tipo tem um único exemplar e produziu (ainda que por sorte) uma crença verdadeira, a fiabilidade deste processo é de 100%. Todavia, é completamente implausível sustentar que essa crença do José tem garantia.

Portanto, o dilema é que caso se permita processos tipo muito estritos como relevantes para a garantia, então praticamente qualquer crença verdadeira (mesmo sendo acidental) acaba por ser garantida; mas, caso se permita processos tipo muito amplos, então haverá a implicação bastante implausível de que todas as crenças daquele tipo têm a mesma garantia. Aqui o desafio é fornecer uma explicação dos processos tipo relevantes que não seja demasiado ampla nem demasiado estrita. Como determinar, então, o processo tipo relevante? Essa tarefa afigura-se difícil, pois parece que só

conseguimos determinar o processo tipo relevante para as crenças particulares depois de se pressupor a conclusão que se quer, i.e., que o processo em questão é fiável ou não. Porém, fazer uma seleção *ad hoc*, caso a caso, dos tipos relevantes que correspondam às nossas intuições não resolve o problema. É por pensarem que não há uma forma informativa e que não seja *ad hoc* de resolver este problema que Conee e Feldman (2004: 140-141) concluem que o problema da generalidade é fatal para o fiabilismo. No entanto, pensamos que há pelo menos uma solução prometedora que permite afastar esse pessimismo.

Entre as respostas mais relevantes para este problema, destacamos a proposta de Mark Heller e a de William Alston. De acordo com Heller, as tentativas para fornecer um princípio geral para selecionar o nível correto de generalidade são irrazoáveis; isto porque “fiável” é dependente do contexto no discurso epistémico. Assim, para Heller (1995: 503), “é irrazoável exigir um princípio fixo para selecionar o nível correto de generalidade se o que conta como correto varia de contexto para contexto”. Com isto propõe-se uma dissolução contextualista do problema, em que o processo tipo relevante varia de contexto para contexto. No entanto, concordamos com Conee e Feldman (2004: 157), bem como com Goldman (2012: 84), que é duvidoso que um apelo a fatores contextuais seja suficiente para determinar um único processo tipo para cada contexto.

Uma proposta diferente de solucionar este problema da generalidade foi apresentada por Alston (1995: 363; 2005: 129) ao defender que toda a formação de crenças envolve a ativação de uma função psicologicamente realizada, sendo essa função que determina o tipo relevante. Deste modo, o tipo relevante para qualquer processo exemplar é o tipo natural psicológico correspondente à função que é efetivamente operativa na formação da crença. Ou de uma forma mais simples: o tipo relevante para qualquer processo exemplar é o processo cognitivo, identificado pela ciência cognitiva, que é responsável pela efetiva formação da crença. Todavia, não é claro que esta seja uma boa solução, pois permanece a questão de saber se esta proposta destaca um só processo tipo ou, pelo contrário, se na formação da crença há vários tipos psicológicos efetivamente operativos, tal como Conee e Feldman (2002: 100;

2004: 147) procuram mostrar<sup>26</sup>. Esta mesma dúvida parece permanecer noutras respostas, como a de Adler e Levin (2002) ou a de Beebe (2004), dando a entender que este problema é insolúvel (pelo menos se quisermos manter um “fiabilismo puro”<sup>27</sup>).

#### 6.2.4 Do fiabilismo dos processos ao fiabilismo evidencialista

Apesar das respostas anteriores não serem satisfatórias, pensamos que há uma resposta prometedora para resolver este problema da generalidade, bem como para enfrentar com plausibilidade outros problemas atribuídos ao fiabilismo (como os problemas, a analisar na secção 6.4, da vidência ou do novo génio maligno), se concedermos algum espaço à teoria epistémica evidencialista. Uma proposta híbrida entre *fiabilismo* e *evidencialismo* vai ao encontro daquilo que já argumentámos no capítulo 5, em que procurámos defender que ter-se evidência é uma condição necessária para a garantia, todavia não constitui uma condição suficiente uma vez que também temos vindo a argumentar que é igualmente necessária alguma condição externa ou mais objetiva para haver garantia, tal como a fiabilidade ou a função apropriada. Uma tal síntese entre fiabilismo e evidencialismo não é algo completamente inovador, havendo já raízes dessa proposta em Alston (1988), passando por grandes desenvolvimentos em Comesaña (2006, 2010a), e mais recentemente defendida pelo próprio Goldman (2011). Por exemplo, Alston argumenta que uma crença é garantida na medida em que é baseada em evidência ou fundamentos internamente disponíveis que tornam o conteúdo da crença objetivamente provável. De alguma forma similar Comesaña sustenta que a garantia de uma crença é uma função da evidência possuída pelo sujeito (dessa forma o evidencialismo está correto), sendo que a função em questão é fiabilista por natureza (e, por isso, o fiabilismo também está correto). Goldman também está comprometido com algo parecido ao defender nos seus últimos textos que uma teoria ideal da garantia seria um híbrido de evidencialismo e fiabilismo,

---

<sup>26</sup> Para se contornar as críticas de Conee e Feldman pode-se defender que, ainda que existam vários tipos psicológicos efetivamente operativos na formação da crença, apenas um desses tipos constará na melhor explicação psicológica da crença resultante. Porém, também não é nada claro que haja apenas uma única melhor explicação psicológica para cada crença.

<sup>27</sup> Por “fiabilismo puro” entendo o fiabilismo tal como foi originalmente formulado por Goldman, sem auxílio ou síntese com outras teorias epistémicas.

combinando os melhores elementos de cada teoria. Com uma tal proposta “fiabilista evidencialista” pensamos que nos aproximamos de uma teoria mais plausível da garantia, bem como temos mais recursos para lidar com os problemas tradicionalmente apontados ao externismo e ao fiabilismo.

Seguindo a proposta de Comesaña (2006: 37-38; 2010a: 584) vejamos, então, como o *fiabilismo evidencialista* permite identificar o processo tipo relevante. Para isso, em primeiro lugar, consideremos que para o evidencialista, seguindo a definição de Conee e Feldman (2004: 83), uma atitude doxástica  $D$  com respeito a uma proposição  $p$  é epistemicamente garantida para  $S$  em  $t$  sse ter  $D$  com respeito a  $p$  se ajusta à evidência que  $S$  tem em  $t$ <sup>28</sup>. Tendo em conta esta definição de garantia, pode suceder que  $S$  tenha uma crença verdadeira garantida, bem como não esteja numa situação do tipo Gettier, e mesmo assim não tenha conhecimento. Isto porque mesmo que  $S$  tenha evidência que permite a garantia da crença em questão,  $S$  pode acreditar nessa crença não com base nessas evidências, mas sim, p.e., com base em pensamento ilusório ou noutra má razão<sup>29</sup>. Ao reconhecerem isso, Conee e Feldman (2004: 93) adicionaram à teoria epistémica evidencialista a condição de *crença bem-fundada* que exige que  $S$  tenha  $D$  com respeito a  $p$  *com base na* evidência de  $S$ . Ora, sem este recurso à relação de basear, o evidencialismo (ou alguma outra teoria) seria uma teoria epistémica incompleta. Por outras palavras, sem tal condição, e utilizando uma distinção usual em epistemologia, seria apenas uma teoria de *garantia proposicional*, mas não de *garantia doxástica*<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Tipicamente os evidencialistas pensam que ‘evidência’ é constituída por estados não-doxásticos (como experiências), bem como por estados doxásticos (como crenças). Para uma caracterização mais precisa de ‘evidência’ veja-se o que defendemos na secção 5.1 do capítulo 5.

<sup>29</sup> Para ilustrar este problema suponha-se que um advogado acredita que o seu cliente é inocente e tem fortes evidências para isso; contudo, ele baseia a sua crença, não nessas fortes evidências, mas sim no testemunho de uma bola mágica. Intuitivamente, a crença em questão não é garantida, embora ela se ajuste à evidência do advogado; por isso, o problema parece residir no facto do sujeito não basear adequadamente a sua crença na evidência que ele tem, ou seja, a sua crença não é bem-fundada.

<sup>30</sup> Por um lado, a garantia proposicional consiste em ter-se boas razões para uma crença, ainda que não se acredite nessa proposição ou mesmo que se acredite nela mas não pelas razões corretas. Por outro lado, a garantia doxástica consiste em basear-se uma crença em boas razões que se possui. Resumindo: uma proposição  $p$  é proposicionalmente garantida para  $S$  sse  $S$  tem boas razões ou evidência para  $p$  tal que se  $S$  acreditasse em  $p$  e

Mas, assim, em segundo lugar, ao reconhecer-se a necessidade da noção de se basear uma crença nalguma evidência, se adotarmos uma teoria fiabilista evidencialista, então pode-se apelar a essa própria noção de *basear* para resolver o problema da generalidade. Deste modo, dado que nesta teoria cada crença garantida é baseada em evidência, propõe-se que o processo tipo relevante para avaliar a fiabilidade tem o seguinte esquema-tipo: *‘produzir uma crença que p com base na evidência E’* (onde ‘p’ é substituída pela proposição que S acredita em cada caso e ‘E’ é substituída pela evidência em que S baseia a sua crença). Isto é apenas um esquema tipo, mas para cada caso particular de formação de crenças haverá uma instância particular desse esquema; por exemplo, *produzir a crença de que há um computador à minha frente com base na evidência não-doxástica de parecer perceber um computador à minha frente*; ou *produzir a crença que a rua está molhada com base na evidência doxástica que está a chover e que se está a chover então a rua está molhada*. Ora, para essa minha crença estar garantida, o processo tipo relevante em questão tem de ser fiável. Além disso, esta proposta de solução do problema da generalidade não parece ser arbitrária ou *ad hoc*, pois o próprio evidencialismo identifica essa relação de basear como o tipo relevante para a garantia doxástica. Com esta indicação do processo tipo relevante, podemos substituir em (FC) a condição (1) pela seguinte condição:

(1\*) S tem evidência E; a crença p de S é baseada em E; e (i) E não inclui qualquer crença de S e o tipo *‘produzir uma crença que p com base na evidência E’* é efetivamente fiável, ou (ii) E inclui outras crenças de S, S tem garantia nessas crenças, e o tipo *‘produzir uma crença que p com base na evidência E’* é efetivamente condicionalmente fiável<sup>31</sup>.

Uma versão de fiabilismo que aceita a condição (1\*) não enfrenta o problema da generalidade; pois, para qualquer caso de formação de crenças, afirma-se que a crença resultante é garantida sse um tipo específico da forma *‘produzir uma crença que p com*

---

baseasse a sua crença nessas razões ou evidência, a sua crença que p seria doxasticamente garantida (cf. Bergmann 2006: 4).

<sup>31</sup> De forma similar ao modo original como Goldman formulou o fiabilismo, a distinção entre a condição (i) e (ii) serve para diferenciar entre crenças apropriadamente básicas (ou não-inferenciais) e crenças apropriadamente não-básicas (ou inferenciais).

base na evidência  $E'$  é fiável. Mais à frente, na secção 6.4, iremos ver que (1\*) permite dar igualmente respostas plausíveis a outros problemas comuns do fiabilismo. Além disso, esta solução também permite, de acordo com Comesaña (2010a: 581), resolver alguns problemas do evidencialismo, como o problema de determinar que condições necessárias e suficientes deve uma evidência  $E$  e uma proposição  $p$  satisfazer de modo a que seja o caso que ter uma atitude doxástica  $D$  com respeito a  $p$  se *ajuste* a  $E$ <sup>32</sup>. Ora, com a condição (1\*) pode-se sustentar que acreditar que  $p$  se *ajusta* a  $E$  para um sujeito  $S$  se a conexão entre  $S$  ter  $E$  e  $p$  é efetivamente fiável; ou seja, a evidência é fiavelmente conectada à verdade de certas proposições. Assim, com uma abordagem híbrida pode-se resolver simultaneamente problemas do fiabilismo e do evidencialismo. Mas com a condição (1\*) teremos ainda uma teoria externista? Tendo em conta a herança evidencialista, a teoria será internista quanto à evidência; mas, dada a sua herança fiabilista, será externista quanto ao ajuste ou conexão entre evidência e crença, entre *input* e *output*. Ou seja, o elemento fiabilista será algo que não depende inteiramente da perspectiva de  $S$ . Deste modo, o fiabilismo evidencialista é uma instância de uma teoria externista (GE).

Mas será que com (1\*), com um fiabilismo evidencialista, temos uma boa solução para o problema da generalidade? Há uma objeção recente apresentada por Jonathan Matheson (2015: 465-467) que tenta mostrar que esta solução para o problema não funciona. Contudo, pensamos que Matheson está equivocado, mas será útil para clarificar melhor o que se quer dizer por um processo tipo fiável. Resumidamente a objeção de Matheson é a de que a solução ao problema da generalidade presente em (1\*) conduz o fiabilismo a novos problemas extremamente adversos; mais concretamente é uma solução que enfrenta um dilema. Isto porque podemos entender

---

<sup>32</sup> Esse é o chamado “problema do ajuste” para o evidencialismo. As soluções puramente internistas para resolverem esse problema, como a resposta mentalista, levantam grandes dificuldades. Isto porque de forma a que uma atitude doxástica  $D$  com respeito a  $p$  se ajuste a  $E$ , essa  $E$  deve ser uma *boa razão* para se ter esse  $D$  com respeito a  $p$ . No entanto, não é plausível supor que aquilo que torna uma evidência  $E$  boa é ela própria ser apenas constituída por estados mentais; pois nesse caso é possível haver sujeitos com padrões epistémicos gravemente equivocados que reuniriam essa condição, mas que intuitivamente não teriam justificação ou garantia (cf. Comesaña [2010a: 581] para se ver a descrição de um desses casos). Dessa forma, uma conceção do ajuste externista e fiabilista parece ser mais plausível.

a fiabilidade dos processos de formação de crenças relativamente ao mundo atual ou relativamente a vários mundos possíveis, nomeadamente<sup>33</sup>:

(AF) Um tipo da forma ‘produzir uma crença que  $p$  com base na evidência  $E$  é fiável sse a proporção de crenças verdadeiras em relação às falsas nas suas aplicações no mundo atual é maior que  $r$  (sendo  $r$  bem superior a 0.5).

(MF) Um tipo da forma ‘produzir uma crença que  $p$  com base na evidência  $E$  é fiável sse a proporção de crenças verdadeiras em relação às falsas nas suas aplicações no mundo atual e em mundos possíveis próximos é maior que  $r$  (sendo  $r$  bem superior a 0.5).

Mas quer entendamos a fiabilidade da forma (AF) ou da forma (MF), a proposta em (1\*) não resolve o problema da generalidade. Por um lado, na interpretação (AF) a proposta (1\*) origina veredictos implausíveis. Para se ver esse problema considerem-se proposições contingentes que têm sempre o mesmo valor de verdade no mundo atual (designa-se isso por ‘proposições estáveis’). Por exemplo, suponha-se que a proposição *Cavaco foi Presidente da República de Portugal em 2015* é uma proposição estável e chame-se a esta proposição ‘ $C$ ’. Ora, uma vez que  $C$  será sempre verdadeira no mundo atual, um processo de formação de crenças que apenas produza  $C$  resultará em crenças verdadeiras no mundo atual. E uma vez que um tal processo produzirá sempre crenças verdadeiras, esse processo tipo será totalmente fiável. Além disso, o processo de que resulta a crença  $C$  será completamente fiável independentemente da evidência  $E$  que  $S$  tem. Mas, assim, nesta interpretação (AF), o fiabilismo evidencialista tem como resultado que qualquer sujeito que acredite em  $C$  com base nalguma evidência, qualquer que ela seja, tem sempre garantia para acreditar nessa crença. Dessa forma, o fiabilismo evidencialista tem o resultado indesejado de que todas as crenças em proposições estáveis verdadeiras são garantidas<sup>34</sup>.

Por outro lado, evitamos os resultados indesejados anteriores com a interpretação (MF) da condição (1\*), pois existem mundos possíveis em que  $C$  é falsa e, dessa forma,

---

<sup>33</sup> Matheson (2015) não oferece uma formulação precisa do que é a fiabilidade dos processos relativamente ao mundo atual ou aos vários mundos possíveis. De modo a clarificar melhor o que está em questão formulámos, com inspiração em Comesaña (2009), as definições (AF) e (MF).

<sup>34</sup> Por razões similares pode-se argumentar que a interpretação (AF) tem também como consequência indesejável que todas as crenças em proposições estáveis falsas não são garantidas.

qualquer processo tipo que tenha a crença que C como resultado não será totalmente fiável. Contudo, essa é uma interpretação que terá um custo elevado: reintroduz o problema da generalidade. Isto porque ao apelar-se para outros mundos possíveis, agora temos de lidar com a questão de quais mundos possíveis são relevantes para avaliar a fiabilidade do processo tipo. Assim, com a interpretação (MF), o fiabilismo evidencialista não resolve o problema da generalidade.

Pensamos que há vários problemas nessa objeção que acabam por mostrar que Matheson apenas critica um espantalho da solução proposta pelo fiabilismo evidencialista. Em primeiro lugar, no entendimento da fiabilidade de um processo relativamente a vários mundos possíveis, Matheson refere que sem se saber que mundos são relevantes não podemos avaliar quão fiável é um dado processo de formação de crenças. Todavia, na interpretação (MF) determina-se que os mundos relevantes são os mundos próximos do mundo atual. Por isso, sabemos quais são os mundos relevantes para se avaliar a fiabilidade de um processo e, dessa forma, a objeção apresentada falha no alvo<sup>35</sup>. Em segundo lugar, e muito mais grave, a objeção de Matheson comete a falácia do falso dilema. Isto porque defende que só podemos entender a fiabilidade de um processo de formação de crenças da forma (AF) ou da forma (MF)<sup>36</sup>. No entanto, há uma terceira alternativa muito mais plausível de se interpretar a fiabilidade que é defendida por Alston (1988: 269) e Comesaña (2009: 4-6). Essa alternativa consiste em interpretar a fiabilidade como *probabilidade condicional alta*:

(PF) Um tipo da forma ‘produzir uma crença que p com base na evidência E’ é fiável sse  $\Pr(p|E) > r$ , i.e., a probabilidade condicional de p dado E é maior que r (sendo r significativamente maior do que 0.5).

---

<sup>35</sup> Ainda assim as dificuldades podem continuar, pois pode-se perguntar quais são aquelas situações ou mundos que contam como ‘próximos’ ao mundo atual.

<sup>36</sup> O próprio Comesaña (2009: 3-4) aponta problemas nas interpretações de fiabilidade (AF) e (MF); assim, a objeção de Matheson perde toda a sua força.



Em consonância com o caráter externista do fiabilismo, em (PF) o que importa são as probabilidades objetivas, não o que os sujeitos pensam sobre as probabilidades<sup>37</sup>. Com (PF) facilmente podemos constatar que não é indiferente a qualidade da evidência em que o sujeito baseia a sua crença. Por exemplo, um sujeito S basear a sua crença C de que o *Cavaco foi Presidente da República de Portugal em 2015* com base na evidência E1, de que consultou um astrólogo, não tem o mesmo estatuto epistémico que S basear a sua crença C na evidência E2, de que viu o Cavaco a proferir alguns discursos como presidente em 2015 ou que leu alguma legislação que Cavaco vetou em 2015, etc. Isto porque a  $Pr(C|E2)$  é muito maior do que a  $Pr(C|E1)$ . Deste modo, o tipo da forma ‘produzir C com base de E1’ não será fiável, ao passo que o tipo da forma ‘produzir C com base de E2’ será fiável. Ora, ao contrário da argumentação de Matheson, com (PF) no fiabilismo evidencialista não é indiferente haver qualquer evidência, qualquer que ela seja, para um processo ser fiável; a evidência terá de ser apropriada e com qualidade de forma a tornar objetivamente provável a verdade da crença.

Esta interpretação (PF) da fiabilidade para além de não ser suscetível às objeções de Matheson, parece ter a vantagem de lidar com outros problemas, como é o caso do ‘problema da lotaria’ apresentado por Cohen (1988) e Adler (2005). Por exemplo, suponha-se que o Sousa e o seu amigo José jogaram numa lotaria legalmente autorizada e cada um comprou um bilhete. Após saírem os resultados, o Sousa acredita que o seu bilhete não tem o 1º prémio (doravante ‘S’) apenas com base na crença de que esse é um bilhete num milhão (doravante ‘M’). O José também acredita que o seu bilhete não tem o 1º prémio (doravante ‘J’), mas acredita nisso com base na consulta que fez dos resultados num jornal extremamente confiável (doravante ‘R’). Intuitivamente parece que a crença do José tem mais garantia ou justificação do que a crença do Sousa. Ora, essa intuição é facilmente apreendida pela interpretação (PF) ao sustentar-se que

---

<sup>37</sup> Por outras palavras, enquanto as probabilidades subjetivas ou pessoais têm a ver com o grau com que os agentes esperam os resultados, as probabilidades objetivas têm a ver com a tendência real para que esses resultados ocorram. Desse modo, as probabilidades objetivas “estão no mundo, não na cabeça das pessoas. Elas quantificam a tendência objetiva para que certos tipos de resultados ocorram. Essas tendências teriam existido mesmo se agentes com probabilidades subjetivas nunca tivessem evoluído. (...) A ideia principal é que as probabilidades objetivas são características genuínas do mundo exterior, distintas dos graus subjetivos de crença” (cf. Papineau 2012: 99-100). Ora, é a partir deste tipo de probabilidade objetiva que (PF) deve ser interpretado.

$\Pr(J|R) > \Pr(S|M)$ ; ou seja, parece que a qualidade da evidência R é maior do que a qualidade da evidência M e, desse modo, a probabilidade condicional de J, dado R, é maior do que a probabilidade condicional de S, dado M<sup>38</sup>. No entanto, com as interpretações (AF) e (MF) é argumentável que teríamos resultados diferentes e problemáticos para o fiabilismo<sup>39</sup>. Assim, a interpretação (PF) é mais plausível do que as interpretações restantes.

Além disso, dada essa interpretação (PF) da fiabilidade, temos recursos para calcular a probabilidade condicional de uma dada crença (cf. Comesaña 2009: 11). Mas como o fazer? Com a axiomatização do cálculo de probabilidades de Kolmogorov, a probabilidade condicional é definida em termos de probabilidades não-condicionais da seguinte forma:

$$\Pr(A | B) =_{df} \frac{\Pr(A \wedge B)}{\Pr(B)}, \text{ desde que } \Pr(B) > 0.$$

Uma consequência dessa definição de probabilidade condicional é o teorema de Bayes que pode ser formulado desta forma:

$$\Pr(A | B) = \frac{\Pr(A) \times \Pr(B | A)}{\Pr(B)}$$

---

<sup>38</sup> Para além disso, pode-se defender algo mais forte ao sustentar-se que o Sousa não pode sequer conhecer que o seu bilhete não tem prémio com base da sua evidência M. Isto porque, se na nossa caracterização de conhecimento tivemos uma condição de *sensibilidade* (CS) ou de *segurança* (CS\*), tal como vimos na subsecção 6.1.3, podemos alegar que a crença do Sousa não é sensível nem segura ao contrário da crença do José. Por um lado, a crença do Sousa não é sensível, pois nos mundos possíveis próximos em que ele ganha a lotaria, mas em que tudo o resto permanece igual (em que baseia a sua crença apenas na evidência M), ele continuará a acreditar que perdeu. Por outro lado, é igualmente argumentável que a sua crença não é segura, pois é um caso que envolve uma crença que poderia ter sido muito facilmente falsa, caso o Sousa estivesse na posse de um bilhete de lotaria vencedor. Para um tratamento mais pormenorizado desta questão veja-se Pritchard (2008).

<sup>39</sup> As noções de fiabilidade (AF) e (MF) levariam a resultados problemáticos (cf. Comesaña 2009: 8-10; 2010b: 184-185) porque, tendo em conta essas interpretações de fiabilidade, o processo tipo relevante associado à crença do Sousa será mais fiável do que aquele associado à crença do José (dado que erros de impressão em jornais muito confiáveis são ainda mais frequentes do que um caso num milhão). Ora, isso levaria ao resultado implausível e contraintuitivo de que a crença do Sousa teria mais garantia ou justificação do que a crença do José.

De acordo com este teorema, a probabilidade condicional de A dado B é uma função das probabilidades não-condicionais A e B<sup>40</sup>, bem como da probabilidade condicional inversa de B dado A. Ora, com isto temos disponível uma forma de determinar se uma dada crença resulta de um processo tipo fiável. No entanto, como estamos perante uma teoria externista, o sujeito não tem de estar consciente ou saber que a probabilidade em questão é alta ou que o processo é fiável para ter garantia ao acreditar na sua crença. O que importa é que o processo de que resulta a sua crença seja de facto fiável.

### 6.2.5 Fiabilismo evidencialista e o valor do conhecimento

Esta abordagem (PF) de interpretar a fiabilidade parece oferecer igualmente pistas para responder ao *problema do valor do conhecimento*. Neste problema, com raízes no *Ménon* de Platão, afirma-se que o conhecimento é mais valioso do que a crença verdadeira; assim, que valor extra tem o conhecimento comparado com a mera crença verdadeira? Ora, o fiabilista procurará responder que esse valor extra, que torna uma crença garantida ou conhecimento, deve-se ao facto de resultar de um processo de formação de crenças fiável. Porém, Swinburne (1999: 64) e Zagzebski (2009: 109-114), entre outros, procuram ilustrar que o fiabilismo não consegue resolver adequadamente esse problema uma vez que a fiabilidade por si mesma não tem valor ou desvalor. Mais concretamente é o valor de uma crença verdadeira que torna bom um processo fiável de produção de verdades, mas uma crença verdadeira particular não obtém qualquer valor extra ao ser o produto de um tal processo. Dessa forma, o fiabilismo não consegue

---

<sup>40</sup> Além disso, não precisamos de determinar a probabilidade não-condicional de B se conseguirmos determinar a probabilidade de B dado A e a probabilidade de B dada a negação de A. Assim, com recurso ao teorema da probabilidade total, podemos dar a seguinte formulação alternativa da teoria de Bayes:

$$\Pr(A|B) = [\Pr(A) \times \Pr(B|A)] / [\Pr(A) \times \Pr(B|A)] + [\Pr(\neg A) \times \Pr(B|\neg A)].$$

Para dar um exemplo ilustrativo de como funciona este teorema suponha-se que o José acredita que *o seu amigo Sousa comprou um carro Honda* (doravante 'H') com base na evidência de que *no último mês vê-o a conduzir um Honda e que se ele não possuísse esse carro, então muito provavelmente andaria no Toyota da sua esposa ou de transporte público em vez de pedir emprestado um Honda* (doravante 'E'). Ora, qual é  $\Pr(H|E)$ ? Suponha-se que, correspondente à percentagem de carros Honda entre os carros novos comprados, a  $\Pr(H)$  é de cerca de 0.15. Além disso suponha-se que  $\Pr(E|\neg H)$  é 0.05 e que  $\Pr(E|H)$  é 0.8. Ora, dadas essas suposições e utilizando o teorema de Bayes chegamos à conclusão de que a  $\Pr(H|E)$  é de cerca 0.74, i.e., uma probabilidade alta.

explicar o que dá ao conhecimento ou à garantia um maior valor do que à crença verdadeira. Para esse propósito Zagzebski (2009: 110) recorre à seguinte analogia:

“Uma máquina de café expresso é boa porque o café expresso é bom, mas o café expresso feito agora não fica de forma alguma melhor em virtude de ser produzido por uma máquina de café expresso fiável. Se o café expresso sabe bem, não faz diferença se é proveniente de uma máquina não-fiável. De igual forma, um processo fiável que produz verdades é bom porque a crença verdadeira é boa. Mas se eu adquirisse uma crença verdadeira de um tal processo, isso não tornaria a minha crença verdadeira melhor do que seria de outra forma”.

Como resposta a esta objeção, com a condição (1\*) e interpretação (PF) podemos identificar um valor epistémico distinto para além da obtenção da verdade <sup>41</sup>. Nomeadamente podemos alegar que, em casos de garantia ou conhecimento, basear a crença em evidência e a alta probabilidade condicional dessa crença ser verdadeira, dada essa evidência, tem valor não só porque ao fazê-lo conduz fiavelmente à verdade, mas também porque há algo epistemicamente valioso na conexão entre a evidência e a verdade. Deste modo, o valor extra que o conhecimento ou garantia tem comparado com a mera crença verdadeira consiste em (i) S ter evidência, (ii) a crença de S ser baseada nessa evidência, e (iii) a probabilidade condicional da crença de S ser verdadeira, dada essa evidência, ser alta. Com isto a crença de S adquire um estatuto epistémico que de outra forma não teria<sup>42</sup>.

Além disso, com inspiração na argumentação de Goldman e Olsson (2009: 27-31), pode-se esboçar uma outra estratégia para responder ao problema do valor ao sustentarmos que com (1\*) e (PF) possui-se uma propriedade que é epistemicamente valiosa ter, nomeadamente a propriedade de *tornar provável* que S tenha futuras crenças verdadeiras. Para se ilustrar essa ideia pode-se recorrer à analogia do café expresso: se um sujeito S tem uma máquina de café fiável que produz um bom expresso

---

<sup>41</sup> A própria Linda Zagzebski (2009: 114) reconhece que o *evidencialismo* não é suscetível à objeção do problema do valor. Assim, com uma teoria *fiabilista evidencialista*, ao aproveitarmos o melhor do evidencialismo obtemos recursos para responder ao problema do valor apontado ao fiabilismo.

<sup>42</sup> A presente resposta também poderá explicar a intuição de que nem todas as nossas crenças falsas têm o mesmo estatuto epistémico; por exemplo, parece epistemicamente melhor ter uma crença falsa baseada em evidência do que uma crença falsa que não é de todo baseada em qualquer evidência.

para ele hoje e permanece à sua disposição, então com probabilidade produzirá igualmente para S um bom expresso amanhã (algo que não seria provável caso S tivesse uma máquina não-fiável). Assim, a probabilidade de haver bons cafés (agora e no futuro), dado que S tem uma máquina fiável, é maior do que a probabilidade de haver tais bons cafés, dado que S tem uma máquina não-fiável. Ora, tal como é algo valioso ter uma máquina fiável (em vez de uma não-fiável) para se produzir com maior probabilidade bons cafés no futuro, algo similar também se pode dizer com respeito a (1\*) e (PF) aplicado aos casos de conhecimento ou garantia<sup>43</sup>.

Tal como procurámos ilustrar nos vários casos acima parece haver várias vantagens em se utilizar a interpretação (PF) na condição (1\*), bem como vantagens em se adotar uma teoria da garantia fiabilista evidencialista em vez de um fiabilismo dos processos simples. Ainda assim, apesar desta teoria estar na direção correta, há um problema que não consegue acomodar e que para o resolver será necessário adicionar uma outra condição, a função apropriada, tal como será argumentado na próxima secção.

### 6.3 Necessidade da função apropriada

Nesta secção 6.3 pretendemos expor uma objecção contra a suficiência do fiabilismo dos processos, tal como foi caracterizado em (FC) na subsecção 6.2.1, e tentaremos argumentar que essa objecção também se pode aplicar à versão mais prometedora de fiabilismo, o *fiabilismo evidencialista*, que desenvolvemos e defendemos na subsecção 6.2.4. Esta objecção, originalmente apresentada por Plantinga<sup>44</sup>, consiste em mostrar que é possível que as condições fiabilistas sejam satisfeitas mas ainda assim, por causa de uma lesão cerebral ou de uma qualquer disfunção, a crença resultante não tem garantia.

---

<sup>43</sup> Parece inegável que estar na posse de uma máquina de café (/processo de formação de crenças) fiável é valioso em virtude do facto que pode produzir bom café (/crença verdadeira) adicional no futuro. Contudo, pode-se ainda objetar, como Pritchard (2016b), que esse é um valor que se atribui à máquina e não ao café que é produzido pela máquina. Assim, permanece o problema de saber se um café produzido por uma máquina de café fiável é mais valioso do que um que não é produzido dessa forma. Mas com um fiabilismo evidencialista, com (1\*) e (PF), pensamos que se pode responder a essa objecção ao sustentar-se que numa crença produzida por um processo fiável há uma conexão entre evidência e verdade que tem valor e que de outra de outra forma não seria tão notório.

<sup>44</sup> Epistemólogos como John Greco (2010) ou Duncan Pritchard (2012, 2016a) continuam a recorrer a essa objecção de Plantinga para mostrarem as insuficiências do fiabilismo dos processos, justificando a necessidade de uma *epistemologia das virtudes* para uma teoria da garantia mais plausível.

Isso porque em tais casos o sujeito pode adquirir uma crença verdadeira meramente por acidente. Para superar esta objeção é preciso acrescentar à nossa teoria da garantia a condição da *função apropriada*. Por isso, depois de se desenvolver nas primeiras duas subsecções esta objeção, defenderemos na subsecção 6.3.3 que plausivelmente a melhor versão de fiabilismo consiste num *fiabilismo evidencialista funcional*.

### 6.3.1 Insuficiência do fiabilismo dos processos

De acordo com o fiabilismo dos processos (FC) uma crença tem garantia para S na medida em que é produzida por um exemplar de um processo tipo de formação de crenças suficientemente fiável e na medida em que S não tem disponíveis derrotadores da sua crença. Para além das várias dificuldades anteriormente assinaladas (como o problema com a conceção dos derrotadores ou com o problema da generalidade), há uma outra dificuldade séria que o fiabilismo enfrenta, pelo menos na sua conceção mais pura. Essa dificuldade tem a ver com a insuficiência do fiabilismo dos processos. Isto porque um processo de formação de crenças pode ser fiável meramente por *acidente*, p.e. por causa de alguma disfunção, e dessa forma nesses casos a crença resultante não terá garantia. Assim, podemos ter uma crença que resulta de um processo fiável, mas que não tem garantia para S. Para ilustrar esse problema Plantinga (1993a: 199) costuma apresentar o seguinte caso da lesão cerebral accidental:

(LESÃO) “Há uma espécie rara, mas específica, de lesão cerebral (podemos supor) que está sempre associada com um número de processos cognitivos de um grau relevante de especificidade, a maioria dos quais causam que a sua vítima sustente crenças absurdamente falsas. Contudo, um dos processos associados causa que a vítima acredite que ela tem uma lesão cerebral. Suponha-se, então, que um sujeito S padece desta enfermidade e, por conseguinte, acredita que tem uma lesão cerebral. Acrescente-se que ele não tem de todo evidência para esta crença: nenhuns sintomas de que esteja consciente, nenhum testemunho da parte dos médicos ou de outros especialistas, nada. (Acrescente-se, caso se queira, que ele tem muita evidência *contra* isso; mas então acrescente-se igualmente que a disfunção induzida pela lesão torna impossível que ele leve em devida consideração essa evidência). Assim, o tipo relevante (embora possa ser difícil de especificar em detalhe) certamente será altamente fiável; mas a crença resultante – que ele tem uma lesão cerebral – terá pouca garantia para S”.

Ora, neste exemplo a crença de S que tem uma lesão cerebral é o resultado de um processo fiável; além disso, S não tem disponível um processo fiável (por causa da lesão cerebral) tal que se o tivesse usado, ele não formaria a crença em questão. Assim, dado (FC), a crença de S satisfaz as condições da garantia. Todavia, intuitivamente essa crença de S não pode ser garantida, nem sequer conhecimento, uma vez que é um produto ou efeito *acidental* de uma lesão cerebral, e a garantia ou conhecimento não podem ser uma questão accidental ou de sorte. Deste modo, este exemplo (LESÃO) ilustra uma situação em que é possível que uma crença verdadeira satisfaça as condições do fiabilismo dos processos “meramente por acidente” indiciando-se, dessa forma, que a fiabilidade não é suficiente para a garantia ou conhecimento. Portanto, o fiabilismo dos processos é insuficiente.

O caso (LESÃO) mostra, então, que não é qualquer processo fiável que pode dar origem ao conhecimento ou à garantia; pelo contrário, deve haver alguma restrição colocada sobre os processos fiáveis que geram conhecimento ou garantia. Mas que restrição deve ser essa? Plausivelmente adicionar o requisito da “função apropriada” sobre a garantia e conhecimento, tal como propôs Plantinga (1993b), Bergmann (2006), Graham (2012), ou Millikan (1984), permite lidar bem com (LESÃO) e com outros casos similares. Isto porque em tais casos a crença em questão não resulta de processos ou faculdades que funcionam apropriadamente (pelo contrário, aqui temos um caso claro de disfuncionalidade). Além disso, Plantinga e Boyce (2012: 128) sugerem que uma forma plausível de explicar por que razão a crença relevante em (LESÃO) satisfaz aquelas condições de (FC) meramente por acidente reside em apelar ao facto de que elas o fazem de uma forma que é *acidental com respeito aos processos de formação de crenças especificado pelo plano de concepção do sujeito*<sup>45</sup>. Com essa explicação pode-se sustentar que em (LESÃO) a crença em questão de S resulta de processos que não estão a

---

<sup>45</sup> O *plano de concepção* de uma coisa é aquilo que especifica a forma pela qual uma coisa deve funcionar em várias circunstâncias; ou seja, é uma especificação (ou conjunto de especificações) do modo como uma coisa funciona quando está a funcionar apropriadamente. Apesar de se poder dar uma explicação teísta dessa noção, tal como sugere Plantinga (1993b; 2008), tipicamente considera-se que o plano de concepção é dado pela evolução natural, tal como propõem Millikan (1984) ou Graham (2012). Por isso, esta noção é compatível com a abordagem teísta e com a naturalista. Desenvolveremos com mais pormenor esta noção no próximo capítulo 7.

funcionar exatamente do modo como foram projetados ou concebidos para funcionar (i.e. não funcionam de acordo com o seu plano de concepção). Deste modo, de forma a ultrapassar os problemas apresentados em (LESÃO), é plausível sustentar que a existência de processos ou faculdades cognitivas que funcionem adequadamente, sem qualquer disfunção ou mau funcionamento, de acordo com o seu *plano de concepção* é uma condição necessária para a garantia. Ora, se o fiabilismo quer superar o problema aqui assinalado, então terá de adicionar essa condição à sua teoria ou uma outra muito similar<sup>46</sup>.

Contudo, nem todos os epistemólogos que lidam com (LESÃO) aceitam explicitamente a restrição da função apropriada para superar esse contraexemplo. Por exemplo, Sosa (1993: 58; 61), ao propor uma epistemologia das virtudes, alega que uma crença é garantida só se deriva do exercício de uma ou mais virtudes intelectuais. E uma virtude intelectual é para Sosa uma *faculdade* de produção de crenças fiável, i.e. uma faculdade que produz uma alta proporção de crenças verdadeiras num ambiente adequado. Todavia, uma vez que a lesão cerebral em (LESÃO) não é uma *faculdade* nem é o resultado de uma *faculdade*, a crença em questão não deriva do exercício de uma virtude intelectual. Desse modo, em (LESÃO) a crença em questão não tem garantia para o sujeito. Com esta resposta parece ser possível lidar com o problema em (LESÃO) sem recorrer a noções como “função apropriada” ou “plano de concepção” tal como estamos aqui a entender<sup>47</sup>. No entanto, consideramos que essa proposta de Sosa não contradiz nem é verdadeiramente rival da condição da função apropriada; pois, a própria noção de *faculdade* envolve a noção de *função própria* de acordo com o plano de concepção. Aqui seguimos a argumentação de Plantinga (1993c: 79; 2012: 135) quando defende que “uma faculdade ou poder - percepção, ou memória, ou raciocínio, ou digestão, ou capacidade de caminhar - é precisamente o tipo de coisa que pode funcionar

---

<sup>46</sup> Esta condição da *função apropriada* precisa de vários esclarecimentos que serão feitos no próximo capítulo; para já basta ficar com uma ideia geral.

<sup>47</sup> Uma razão adicional para Sosa não recorrer a essas noções prende-se com um contraexemplo, inspirado no cenário do “Homem dos Pântanos” de Davidson, em que se procura mostrar que é possível haver crenças garantidas na ausência de um plano de concepção. No próximo capítulo 7 argumentaremos que este contraexemplo não funciona e, assim, Sosa não tem boas razões para evitar as noções de função apropriada e de plano de concepção.



apropriadamente ou inapropriadamente”. Assim, a noção relevante de faculdade cognitiva proposta por Sosa pressupõe intuitivamente a noção de função própria. Parece, então, que falar em virtude intelectual não é uma verdadeira alternativa à função apropriada, sendo pelo contrário algo complementar.

Mais recentemente, mas de alguma forma similar a Sosa, epistemólogos como Pritchard (2012: 17; 2016a: 45-46) e Greco (1999: 286-288; 2010: 150-152), em vez de sugerirem a condição da função apropriada para lidar com casos similares a (LESÃO), propõem restringir os processos fiáveis àqueles que são fundados nas *virtudes ou habilidades cognitivas do sujeito*, uma vez que as virtudes cognitivas não podem ser estranhas, efémeras ou desintegradas com o caráter cognitivo do sujeito. Ora, um processo associado com a lesão cerebral não é virtuoso, pois um tal processo não é estável nem está suficientemente integrado com as outras disposições cognitivas do sujeito de forma a fazer parte do seu caráter cognitivo. Mas o que é necessário para um processo cognitivo exibir o tipo de integração cognitiva requerida? Greco sugere que a integração cognitiva de um processo é uma função de cooperação e interação com outros aspetos do sistema cognitivo.

No entanto, não vemos incompatibilidade entre, por um lado, integração ou estabilidade cognitiva e, por outro, função apropriada ou plano de conceção. Isto porque as noções de função apropriada e de plano de conceção podem ajudar a clarificar melhor as noções de estabilidade e integração cognitiva<sup>48</sup>, bem como se pode sustentar que essa integração ou estabilidade está incorporada ou faz parte do *plano de conceção* do sujeito. Além disso, tipicamente os processos ou habilidades que funcionam apropriadamente, de acordo com o plano de conceção, são aqueles processos que são estáveis e integrados no caráter cognitivo do sujeito (e vice-versa)<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Goldman (2012: 89) critica Greco por formular a sua teoria sem esclarecer com precisão as noções de estabilidade e integridade cognitiva. Todavia, a condição da função apropriada (tal como será apresentada com mais pormenor no próximo capítulo) pode oferecer alguns esclarecimentos adicionais sobre essas noções.

<sup>49</sup> Opondo-se a esta ideia Greco (2010: 151) procura mostrar que há casos de função inapropriada, mas em que há integração cognitiva, em que efetivamente se vê aumentar a capacidade de conhecimento de um certo sujeito. Assim, a integração cognitiva seria necessária para a garantia, mas não a função apropriada. Para ilustrar isso Greco cita casos documentados pelo neurologista Oliver Sacks, como o caso de gémeos autistas que têm capacidades matemáticas incríveis associadas com o seu autismo. Todavia, enquanto se pode conceder que as faculdades dos

Se isto estiver correto, então esta abordagem de um fiabilismo virtuoso assente na estabilidade e integração cognitiva, em vez de ser rival, pode ser realmente complementar à condição da função apropriada. Assim, ao propor-se uma condição da função apropriada está a desenvolver-se uma epistemologia das virtudes; pois, no fundo, tal como reconhece Greco (1999: 291), essas duas abordagens “estão de acordo que o conhecimento é fundado em disposições fiáveis que compõem o carácter intelectual do sujeito conhecedor”. Mas será que o *fiabilismo evidencialista*, que defendemos na subsecção 6.2.4, terá de adicionar essa condição adicional? Na próxima subsecção argumentaremos que essa versão prometedora de fiabilismo evidencialista também terá de acrescentar a condição da função apropriada à sua teoria.

### 6.3.2 Insuficiência do fiabilismo evidencialista

Perante o contraexemplo (LESÃO) o *fiabilismo evidencialista* pode facilmente contorná-lo dizendo que a crença em questão do sujeito não tem garantia porque ele não possui qualquer evidência positiva, nem baseia a sua crença na evidência; dessa forma, não haveria motivo para adicionar a condição da função apropriada. Além disso, em (LESÃO) diz-se apenas que há um processo tipo com um grau relevante de especificidade, que é difícil de identificar; contudo, no fiabilismo evidencialista identifica-se claramente qual é o processo tipo relevante, i.e. ‘produzir uma crença que p com base na evidência E’. Todavia, apesar de (LESÃO) não apresentar dificuldades para o fiabilista evidencialista, é possível formular outros contraexemplos similares contra a suficiência dessa teoria para a garantia. Argumentar contra a suficiência do fiabilismo evidencialista é tentar conceber um caso em que o seguinte é possível: (i) S tem evidência E, a crença p de S é baseada em E, e S não tem derrotadores de p; além disso

---

gémeos autistas parecem de *alguma forma* não funcionar apropriadamente (comparando com os outros membros da sua espécie), é duvidoso que as suas faculdades ou módulos específicos responsáveis pela produção de crenças matemáticas estejam com alguma disfunção. Aliás, é possível que os gémeos tenham um *plano de conceção* diferente dos outros humanos e que a tendência para formar esse tipo de crenças esteja sujeita à condição da função apropriada. Tal como desenvolveremos no próximo capítulo, a propósito da teoria etiológica das funções (na subsecção 7.1.2.2), as *funções* para o funcionamento apropriada não se adquirem *apenas* através da história evolutiva, também se podem adquirir pelo próprio funcionamento do metabolismo ou por processos de aprendizagem. Por causa disso, os gémeos autistas podem adquirir um *plano de conceção* ou *funções* diferentes; assim, o caso apresentado por Greco não constitui um genuíno contraexemplo.

(ii) o tipo ‘produzir uma crença que  $p$  com base na evidência  $E$ ’ é efetivamente fiável, i.e. a probabilidade condicional objetiva de  $p$  dado  $E$  é suficiente alta; mas, apesar de se satisfazer as condições (i) e (ii), a crença  $p$  não tem garantia para  $S$  (uma vez que  $S$  ao acreditar em  $p$ , satisfazendo tais condições, decorre de uma disfunção cognitiva). Para ilustrar isso, bem como para se justificar a necessidade da função apropriada, considere-se o seguinte caso:

(DISTÚRBIO) Suponha-se que  $S$  padece de duas enfermidades (de que ele não está ciente). A primeira deve-se a uma terrível complicação em que  $S$  sai de uma cirurgia, realizada numa clínica neurológica, com um grave distúrbio: sempre que  $S$  tem uma dor no seu ombro direito,  $S$  forma a crença, com base nessa dor, que há alguma coisa errada com o seu joelho esquerdo. A segunda enfermidade tem a ver com o facto de  $S$  ser vítima de uma lesão cerebral que envolve um sintoma específico e altamente característico: de vez em quando causa um distúrbio vascular (uma contração numa certa veia) no joelho esquerdo e simultaneamente uma dor forte no ombro direito. Ora, nessa situação, a crença de  $S$  de que há algo de errado com o seu joelho esquerdo é baseada em evidência (nomeadamente na experiência de dor que tem no seu ombro). Além disso, na situação descrita e por causa daquelas enfermidades, a probabilidade condicional objetiva da crença em questão de  $S$  ser verdadeira, dado  $S$  ter aquela evidência, é suficientemente alta; por isso, o processo tipo relevante é fiável. Suponha-se igualmente que  $S$  não tem derrotadores para a sua crença ou, talvez, que o tumor cerebral suprime qualquer crença que derrotaria a crença em questão de  $S$ . Neste caso as condições propostas pelo fiabilismo evidencialista parecem estar reunidas, mas certamente que a crença em questão não tem garantia para  $S$ <sup>50</sup>.

A ideia central deste contraexemplo é que, mesmo que sejam satisfeitas todas as condições sugeridas pelo fiabilismo evidencialista, a crença em questão não tem garantia porque, apesar de resultar de um processo tipo fiável, tal processo é fiável apenas por acidente. Por outras palavras, a fiabilidade em questão é de um ponto de vista epistémico *meramente accidental* (devendo-se a um efeito colateral e fortuito de uma disfunção bizarra). Todavia, uma vez que, tal como temos vindo a salientar, a garantia não pode ser uma questão de mero acidente ou acaso, em casos similares a

---

<sup>50</sup> Este contraexemplo é inspirado num caso que Plantinga (1993a: 192) apresenta contra o fiabilismo de Alston e que tem muitas semelhanças com o fiabilismo evidencialista de Comesaña.

(DISTÚRBIO) não haverá garantia mesmo se a probabilidade condicional da crença em questão dada a evidência for alta <sup>51</sup>. Deste modo, as condições do fiabilismo evidencialista, apesar de necessárias, são insuficientes para a garantia.

De forma similar ao proposto na subsecção anterior 6.3.1, a melhor forma para se bloquear contraexemplos como (DISTÚRBIO) consiste em adicionar ao fiabilismo evidencialista a condição da *função apropriada*, da ausência de disfunção cognitiva, em que o processo em questão está integrado no sujeito cujo o equipamento cognitivo está a funcionar corretamente de acordo com o plano de concepção. Assim, essa condição parece ter um papel central para a garantia. Outra vantagem de se adicionar à nossa teoria da garantia a condição da função apropriada tem a ver com a sensibilidade à evidência contrária ou à evidência derrotadora. Nos contraexemplos (LESÃO) e (DISTÚRBIO), bem como nos contraexemplos que apresentámos na subsecção 6.2.2, constatamos que mesmo que exista evidência contrária o sujeito em questão não toma em devida consideração essa evidência derrotadora por causa de alguma disfunção cognitiva. Todavia, intuitivamente parece errado atribuir garantia nas situações em que há evidência derrotadora forte, mas em que o sujeito, devido a alguma disfunção, não é sensível a tal evidência. Ora, a condição apropriada permite acomodar bem essa intuição indicando que nessas situações a crença do sujeito não tem garantia. Portanto, mesmo as versões mais sofisticadas de fiabilismo, como o caso do fiabilismo evidencialista, precisam da condição da função apropriada.

### 6.3.3 Fiabilismo evidencialista funcional ou virtuoso

No final da secção 6.2 argumentámos que a versão mais prometedora de fiabilismo, que parece ultrapassar melhor o problema da generalidade e outros similares, é o fiabilismo evidencialista. Contudo, nesta secção 6.3 vimos que ainda assim o fiabilismo bem como o fiabilismo evidencialista são suscetíveis ao problema de ser possível haver fiabilidade meramente accidental, sendo dessa forma uma teoria insuficiente para a

---

<sup>51</sup> Com base no que defendemos no final da subsecção 6.3.1, também se pode dizer que em (DISTÚRBIO), dada a disfunção cognitiva de S, o processo de que resulta a sua crença não é virtuoso, nem suficientemente estável e integrado com o seu carácter cognitivo; por isso, a sua crença não tem garantia ainda que resulte de um processo fiável.

garantia. Mas esses problemas podem ser ultrapassados ao passar-se de um fiabilismo evidencialista para um fiabilismo evidencialista *funcional* (ou fiabilismo evidencialista *virtuoso*) que impede a possibilidade de processos fiáveis acidentais ou de que resultem acidentalmente de alguma disfunção. Deste modo, a nossa teoria da garantia pode assumir inicialmente a seguinte formulação:

(FEF) Uma crença *p* tem garantia para um sujeito *S* sse:

(1) *S* tem evidência *E* para *p*, *S* baseia *p* em *E*, e *S* não tem derrotadores de *p*;

(2) A evidência *E* ou (i) não inclui qualquer crença de *S* e o tipo ‘produzir uma crença que *p* com base na evidência *E*’ é efetivamente fiável, ou (ii) *E* inclui outras crenças de *S*, *S* tem garantia nessas crenças, e o tipo ‘produzir uma crença que *p* com base na evidência *E*’ é efetivamente condicionalmente fiável;

(3) A crença *p* é produzida em *S* por faculdades ou processos cognitivos que estão a funcionar apropriadamente;

(4) A crença *p* satisfaz uma condição anti-gettier adequada (i.e. a condição de segurança).

Esta é uma formulação bastante provisória da teoria que queremos defender com muito mais pormenor no próximo capítulo. As condições (1) e (2) fazem parte do fiabilismo evidencialista tal como foi caracterizado na subsecção 6.2.4. A novidade está agora na condição (3) de forma a lidar com os problemas apresentados nesta secção, bem como nos capítulos anteriores 3, 4, e 5 (em que foram apresentados vários contraexemplos nos quais se expunha casos de ausência de garantia, apesar de estarem reunidas todas as condições propostas pela teoria da garantia em questão, por causa da presença de alguma disfuncionalidade). Dessa forma, a *função apropriada* é uma noção central na nossa teoria da garantia; mas também podemos dizer que a noção de *plano de conceção* é igualmente central, pois estamos a entender essas noções como interdefiníveis, tal como veremos com mais pormenor no capítulo 7. Além disso, a condição (4) irá ser bastante explorada no próximo capítulo de forma a termos uma teoria da garantia que permita dar uma resposta plausível aos casos Gettier<sup>52</sup>. Apesar

---

<sup>52</sup> Deve ser notado que esta condição (4) de (FEF) por si só não serve para resolver os casos problemático em (LESÃO) e (DISTÚRBIO), pois em tais casos podemos supor que as crenças em questão não poderiam ser facilmente falsas, talvez pela intervenção de um génio maligno que assegurava que em mundos possíveis próximos tais crenças

de (FEF) ser ainda uma formulação provisória já é suficiente para se ter uma ideia geral da teoria da garantia que consideramos mais plausível. Para se ver algumas das vantagens de (FEF) vale a pena analisar, na próxima secção, como é que esta teoria permite lidar com duas objecções muito comuns direccionadas ao fiabilismo.

## 6.4 Vantagens do fiabilismo evidencialista funcional

Ao longo deste capítulo tentámos argumentar que uma teoria plausível da garantia é externista e terá de ser concebível como um *fiabilismo evidencialista funcional* ou *virtuoso*, e já oferecemos uma formulação preliminar da teoria. Também já apontámos algumas vantagens desta teoria, como o facto de permitir lidar com o problema da generalidade, o problema do valor do conhecimento, e o problema da fiabilidade accidental. Agora nesta secção 6.4 pretendemos analisar de que forma é que esta teoria pode lidar com duas objecções comuns apresentadas ao fiabilismo, nomeadamente o problema da *sorte epistémica subjetiva* (na subsecção 6.4.1) e o problema do *novo génio maligno* (na subsecção 6.4.2). O modo como a nossa teoria da garantia permite lidar com tais casos constitui mais uma razão ou vantagem para adotá-la.

### 6.4.1 Lidar com o problema da sorte epistémica subjetiva

Uma objecção comum ao fiabilismo procura mostrar que há casos em que o processo de formação de crenças é fiável e, ainda assim, não diríamos que o sujeito em questão tem crenças justificadas ou garantidas. Dessa forma, a fiabilidade, mesmo com a condição da função apropriada, não seria suficiente para a garantia. Mas porquê? A ideia principal reside no facto de que crenças resultantes de faculdade ou processos fiáveis e que funcionam apropriadamente podem ser *acidentais a partir da perspetiva do sujeito*; e se tal for o caso, uma vez que a garantia não tolera sorte ou acidente, tais crenças não

---

continuam a ser verdadeiras. Contudo, mesmo satisfazendo a condição (4), intuitivamente não diríamos que tais sujeitos têm garantia nas suas crenças uma vez que essas crenças continuam a resultar de uma disfunção ou de um génio maligno que assegurava a verdade dessas crenças; ou seja, tais crenças não seriam uma manifestação dos processos ou faculdades cognitivas funcionais desses sujeitos. Assim, precisamos da condição (3) da função apropriada. No próximo capítulo iremos argumentar com mais pormenor que a condição (4), apesar de ser necessária, não é por si só suficiente para haver garantia.

seriam garantidas para o sujeito. Tal como se viu na secção anterior, adicionar a condição da função apropriada pode prevenir que crenças resultem de um processo fiável acidental; todavia, essa acidentalidade tinha a ver apenas com uma acidentalidade objetiva. Agora vamos analisar um tipo diferente de acidentalidade mais subjetiva e que está relacionada com o ponto de vista do sujeito da crença<sup>53</sup>. Esta objeção foi inicialmente formulada por Bonjour (1985) ao apresentar casos em que o sujeito tem poderes de vidência, sendo o seguinte o caso mais relevante:

(VIDENTE) “Norman, sob certas condições que se obtêm usualmente, é um vidente completamente fiável com respeito a certos tipos de assunto. Ele não possui qualquer evidência ou razões de qualquer espécie a favor ou contra a possibilidade geral de um tal poder cognitivo, ou a favor ou contra a tese de que o possui. Um dia Norman passa a acreditar que o Presidente está em Nova York, embora não tenha evidência a favor ou contra essa crença. De facto, a crença é verdadeira e resulta do seu poder de vidência, sob circunstâncias em que é completamente fiável” (Bonjour 1985: 41).

Tal como o caso está descrito, a crença em questão do Norman terá de ser um dos seus primeiros casos de vidência ou, em vez disso, ele terá de se esquecer dos casos anteriores; pois, de outra forma, o Norman teria evidência inferencial ou razões indutivas para a verdade das suas crenças adquiridas pela vidência e, assim, essas crenças seriam de alguma forma justificadas ou garantidas mesmo numa versão mais pura de fiabilismo. Por isso, vamos partir do pressuposto de que ele não tem essas razões indutivas. Ora, com base em (VIDENTE), Bonjour sustenta que Norman não sabe que o Presidente está em Nova York porque, apesar da sua crença resultar de um processo ou mecanismo fiável, a sua crença não é garantida. Apesar disso, a crença do Norman satisfaz as condições fiabilistas da garantia, uma vez que a crença em questão

---

<sup>53</sup> Pode-se esclarecer melhor o problema ao utilizar a terminologia de Duncan Pritchard (2005). Assim, a questão problemática é a de que podemos conceber casos em que não há “sorte verídica” mas ainda assim há “sorte reflexiva”, sendo esse tipo de *sorte reflexiva* que levará à intuição de que o sujeito em questão não tem garantia para acreditar na sua crença. Por um lado, uma crença *p* de *S* sofre de “sorte verídica” se é por uma questão de sorte que *p* é verdadeira, a qual se pode ilustrar com os casos Gettier. Por outro lado, uma crença *p* de *S* sofre de “sorte reflexiva” se a partir da perspectiva de *S* (e do que ele tem acesso) é uma questão de sorte que *p* é verdadeira. Este problema também é designado por Sosa (1991: 132) como o “*problema da meta-incoerência*” em que se descrevem situações em que o sujeito é *internamente* injustificado embora *externamente* fiável.

é o resultado de um processo fiável<sup>54</sup>, bem como S não tem naquela circunstância derrotadores para a sua crença<sup>55</sup>. Com uma ligeira modificação do caso (VIDENTE) também podemos dizer que aquele caso satisfaz a condição da função apropriada (cf. Bonjour 1996: 58-59) ao supormos que a crença do Norman resulta de uma faculdade que está a funcionar de acordo com o seu plano de conceção atribuído por uma divindade ou pela evolução natural nalgum ambiente específico<sup>56</sup>.

Apesar de satisfazer a condição fiabilista e da função apropriada, por que razão a crença do Norman não tem garantia? A resposta tem a ver, tal como refere Bonjour (1985: 43-44), que “a partir da sua perspetiva subjetiva é um acidente que a crença seja verdadeira. E a sugestão aqui é que a racionalidade ou justificação da crença do Norman deve ser julgada a partir da sua própria perspetiva em vez de uma que não é disponível a ele”. É verdade que um observador externo, de um ponto de vista objetivo, pode considerar que a crença do Norman não é um acidente uma vez que resulta de uma faculdade cognitiva ou processo fiável que funciona apropriadamente. Todavia, a partir da perspetiva do próprio Norman, a crença é acidentalmente verdadeira. Assim, a crença em questão não é garantida para o Norman porque a sua crença é *accidental* do

---

<sup>54</sup> É importante sublinhar que o processo em questão é supostamente fiável de acordo com as teorias fiabilistas de Goldman e de Armstrong. Todavia, como iremos ver mais abaixo, na nossa teoria da garantia (i.e. no fiabilismo evidencialista funcional) a crença do Norman não resulta de um processo fiável (uma vez que ele não tem qualquer evidência).

<sup>55</sup> É possível argumentar, como Goldman (1986: 112), que o Norman poderia adquirir facilmente derrotadores da sua crença; por exemplo, poderia e deveria constatar que ninguém na sua comunidade tem esse tipo de crenças ou forma crenças desse modo; assim, a sua crença não seria *ultima facie garantida*. Todavia, em (VIDENTE) estamos a partir da suposição que Norman ainda não encontrou qualquer derrotador, por isso a sua crença seria pelo menos *prima facie garantida* de acordo com o fiabilismo e o funcionalismo apropriado. No entanto, a objeção de Bonjour parece mostrar que nem sequer é adequado atribuir *garantia prima facie* à crença do Norman uma vez que essa crença é do próprio ponto de vista de Norman demasiado accidental.

<sup>56</sup> Contra esta ideia Joseph Kim (2011: 33) procura argumentar que o Norman não teria garantia na sua crença porque “pode ser o caso que as faculdades da vidência não são governadas por qualquer plano de conceção. Talvez nenhum processo evolucionista faria Norman ter uma tal faculdade”. Contudo, consideramos que esta objeção de Kim não funciona uma vez que, apesar de ser plausível dizer que no mundo atual não há uma tal faculdade da vidência que tenha evoluído naturalmente (p.e. tendo em conta os estudos das ciências cognitivas), para o argumento de Bonjour ser procedente basta que o caso (VIDENTE) seja meramente possível. E não parece contraintuitivo pensar numa situação contrafactual ou num mundo possível em que, devido à evolução natural ou a alguma divindade, exista uma tal faculdade da vidência.



seu ponto de vista; por outras palavras, a verdade da crença em questão parece ser, a partir do ponto de vista do sujeito Norman, uma *mera sorte epistémica*.

Mas por que razão em (VIDENTE) estamos perante um caso de sorte epistémica subjetiva ou accidental a partir da perspetiva do sujeito? Primeiro porque a sua crença surge simplesmente do nada ou aparece subitamente na sua cabeça; aliás, Norman não tem qualquer evidência a favor nem contra os seus poderes de vidência, ou quanto ao paradeiro do Presidente. Em segundo lugar, porque o Norman está a aceitar crenças cuja proveniência é, como salienta BonJour (2003: 32), “um total mistério para ele, cujo estatuto, tanto quanto ele pode dizer, não faz diferença de um palpite casual ou de uma convicção arbitrária”. Em terceiro lugar, mas na linha da intuição anterior, esse caráter accidental da crença do Norman pode ser capturado pela noção de “ser surpreendente”, tal como propõem Rogers e Matheson (2011: 62). Deste modo, pode-se dizer que a crença do Norman é accidentalmente subjetiva uma vez que para ele, a partir da sua perspetiva, seria surpreendente que a sua crença seja verdadeira. E seria surpreendente para ele precisamente porque não possui qualquer evidência a favor ou contra essa crença, seria como um mero palpite fortuito. Perante isto, e seguinte a proposta de Gage (2016: 55), pode-se sustentar com mais exatidão em que consiste uma crença *não ser accidental* do ponto de vista do sujeito ou, por outras palavras, o que é a *ausência de sorte epistémica subjetiva*, da seguinte forma:

(NAS) É falso que, a partir da perspetiva S, seja um *acidente* que a sua crença que p seja verdadeira sse S tem uma razão epistémica para a sua crença que p, baseia a sua crença que p nessa razão epistémica, e não tem derrotadores em que acredita contra p<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Por “razão epistémica” estamos a entender “evidência” no sentido lato, tal como caracterizado no capítulo 5. Vale a pena salientar que existem outras conceções diferentes de *não-acidentalidade subjetiva*. Uma proposta relevante é sugerida por Bergmann (2013: 168) da seguinte forma:

(NAS\*) É falso que, a partir da perspetiva S, seja um acidente que a sua crença que p seja verdadeira sse S está ciente de X e S acredita que X indica a verdade de p (ou pelo menos concebe X como sendo relevante para a verdade ou justificação de p).

Todavia, pensamos que (NAS\*) tem problemas; nomeadamente não dá conta da relação de basear, permitindo assim casos de accidentalidade nessas situações (veja-se o exemplo na nota 29 da subsecção 6.2.4 para ilustrar essa ideia). Além disso, a nossa conceção do princípio (NAS) parece que permite evitar o dilema de Bergman (2006: 13-14)

Tal como temos vindo a salientar ao longo dos capítulos anteriores, uma crença para ser garantida não pode ser accidental ou fruto da mera sorte (mesmo que essa sorte seja subjetiva); por isso, uma crença é garantida só se satisfaz o princípio (NAS). Ora, se uma crença é accidental do ponto de vista do sujeito, não se satisfazendo o princípio (NAS), então uma tal crença não poderá ser considerada como garantida ou justificada para o sujeito. Com isto o princípio (NAS) permite dar uma boa explicação para caso da vidência do Norman. Isto porque a crítica de Bonjour é a de que a crença do Norman não é garantida uma vez que ele não tem quaisquer razões ou evidências a partir da sua própria perspectiva para acreditar que o presidente está em Nova York, mesmo que essa crença resulte de um processo ou faculdade fiável que funciona apropriadamente. Assim, de acordo com (NAS), a crença do Norman será acidentalmente verdadeira a partir da sua própria perspectiva, tendo em conta a suposição de Bonjour de que o Norman não tem razões epistémicas ou evidência para as quais baseia a sua crença. Agora o problema do fiabilismo bem como do funcionalismo apropriado (pelo menos na versão mais pura<sup>58</sup>) prende-se com o facto de tornarem possíveis casos, como (VIDENTE), em que se atribui garantia a crenças que satisfaçam a condição fiabilista e da função apropriada ao mesmo tempo que se desrespeita o princípio (NAS). Desse modo, tais teorias não são suficientes para a garantia. Um outro caso relevante a favor desta mesma conclusão é apresentado por Keith Lehrer:

(DISPOSITIVO) “Suponha-se que uma pessoa, a quem nomeamos de Sr. Tempacerta, submete-se a uma cirurgia ao cérebro por um cirurgião experimental que inventou um pequeno dispositivo que é simultaneamente um termómetro muito preciso e um dispositivo computacional capaz de gerar pensamentos. O dispositivo, chamemos-lhe CompuTempo, é introduzido na cabeça do Sr. Tempacerta de tal forma que a extremidade do dispositivo, não maior do que a cabeça de um alfinete, fica despercebida no seu couro cabeludo e atua como um sensor que transmite informação sobre a temperatura para o sistema computacional no seu cérebro. Este

---

contra a versão acessibilista de internismo. Para se analisar com mais pormenor as vantagens de (NAS) em relação a (NAS\*) veja-se Gage (2016: 52-55).

<sup>58</sup> Por versão mais pura do fiabilismo e do funcionalismo apropriado entendemos essas teorias da garantia sem qualquer condição internista evidencialista. Por exemplo, teoria da garantia que estamos a propor (o fiabilismo evidencialista funcional) não pode ser considerada uma teoria pura no sentido em que tem uma condição internista evidencialista que exige que o sujeito tenha razões epistémicas positivas ou evidência para a sua crença.

dispositivo, por sua vez, envia uma mensagem ao seu cérebro levando-o a pensar sobre a temperatura registada pelo sensor externo. Admita-se que o CompuTempo é muito fiável e, dessa forma, os seus pensamentos são pensamentos certos sobre a temperatura. Em resumo, isto é um processo de formação de crença fiável. Agora imagine-se, para finalizar, que ele não tem qualquer ideia de que o CompuTempo foi colocado no seu cérebro, apenas se encontra um pouco perplexo por pensar tão obsessivamente sobre a temperatura, mas nunca conferiu com um termómetro de forma a determinar se aqueles pensamentos sobre a temperatura estão corretos. Ele aceita-os de forma irrefletida, um outro efeito do CompuTempo. Assim, ele pensa e aceita que a temperatura está nos 40 graus. E está. Mas ele sabe que está? Certamente que não.” (Lehrer 1990: 163-164).

Neste caso a condição fiabilista é satisfeita. No entanto, de forma similar ao caso anterior e utilizando a terminologia de Lehrer, a crença é “opaca ao sujeito” em (DISPOSITIVO) uma vez que o Sr. Tempacerta não tem qualquer evidência a favor ou contra a sua crença, nem tem qualquer ideia sobre se os seus pensamentos sobre a temperatura estão corretos, nem sequer faz a mínima ideia de que tais pensamentos são quase sempre acertados. Pelo contrário, aquela crença, a partir da perspetiva do sujeito, simplesmente surge do nada. Ora, se tal sucede, então essa crença não satisfaz o princípio (NAS) e, dessa forma, do ponto de vista do Sr. Tempacerta é uma crença meramente accidental. Assim, apesar de satisfazer a condição fiabilista, não parece intuitivo sustentar que a crença em questão do sujeito é garantida.

Keith Lehrer (1996: 31-32) adaptou igualmente o caso (DISPOSITIVO) de forma a se satisfazer a condição da função apropriada. Para isso pode-se acrescentar ao exemplo que o dispositivo em questão, o CompuTempo, foi projetado pelos cientistas, tendo assim um plano de conceção, de tal forma que nas circunstâncias adequadas funciona apropriadamente. Portanto, em (DISPOSITIVO) podemos supor que a crença em questão, para além de resultar de um processo ou mecanismo fiável, também resulta de um processo ou mecanismo que funciona apropriadamente. Contudo, apesar de satisfazer tais condições, intuitivamente a crença em questão não tem garantia para o sujeito; pois, a partir da perspetiva de primeira pessoa, aquela crença é meramente accidental. Para Lehrer (1996: 33) “este exemplo ilustra um problema comum a todas as teorias externistas [puras], nomeadamente, o problema da *opacidade* da conexão externa ao sujeito da crença”.

Como resposta a este caso, Plantinga (1996: 333) procura defender que a crença em questão não satisfaz a condição da ausência de derrotadores. Isto porque o Sr. Tempacerta tem um derrotador para a sua crença uma vez que ele certamente pensa que nenhuma pessoa tem essa habilidade para determinar com precisão a temperatura e que ele é como qualquer outra pessoa. Além disso, qualquer pessoa que ele encontre provavelmente vai fazer chacota ou rir-se do que ele afirma, com tanta convicção, sobre a temperatura. Assim, (DISPOSITIVO) não constitui um contraexemplo ao fiabilismo e à função apropriada, dado que tais teorias acomodam a condição de ausência de derrotadores<sup>59</sup>. No entanto, esta objeção de Plantinga não nos parece procedente; pois, para o sujeito adquirir tais derrotadores é preciso algum tempo. Desse modo, a crença do Sr. Tempacerta tem pelo menos garantia *prima facie*; contudo, não tem garantia *ultima facie* na medida em que o sujeito consegue, passado algum tempo, adquirir um derrotador. O problema é que em (DISPOSITIVO), tendo em conta aquilo que temos vindo a sublinhar sobre a accidentalidade da crença a partir da perspetiva da primeira pessoa, tal crença nem sequer parece ser *prima facie* garantida. Ou seja, mesmo antes do sujeito adquirir qualquer derrotador não parece adequado considerar a sua crença como garantida. Mas, para superarmos ainda melhor a objeção de Plantinga, podemos formular um outro caso em que o sujeito provavelmente nem sequer irá adquirir qualquer derrotador, satisfazendo simultaneamente as condições da fiabilidade e da função apropriada, e que ainda assim é um caso de sorte epistémica subjetiva. Aqui apresentamos uma proposta de um tal caso:

(HIPNOSE) Suponha-se que um professor de matemática transmitiu numa dada aula um certo teorema T e um dos seus alunos faltou. Imagine-se igualmente que dias depois, como não queria repetir a mesma matéria na aula seguinte para esse aluno, o professor conseguiu hipnotizá-lo (sem que este se apercebesse) implantando-lhe a crença no teorema T através de um processo especial de hipnose: um processo que ele projetou cuidadosamente para produzir em circunstâncias apropriadas a crença em T de forma fiável (dessa forma, as condições da fiabilidade e da função apropriada são satisfeitas). Após tal facto, o aluno tem a crença firme em T, que lhe

---

<sup>59</sup> Uma resposta similar é apresentada por Goldman (2010: 687). Veja a nota de rodapé nº 55 desta subsecção.

aparece subitamente à mente, mas não tem qualquer evidência a favor ou contra.

Será a crença do aluno em T garantida? Certamente que não.

Neste caso o aluno tem uma crença verdadeira que resulta de um processo fiável e que funciona apropriadamente; pois, o “processo” em questão (i.e. a hipnose especial) para se implantar crenças verdadeiras acerca de T está bem projetado para alcançar esse seu propósito na maioria dos casos. Mas, apesar de satisfazer essas condições de Goldman e Plantinga, a crença do aluno não tem garantia. Isto porque tal como nos casos anteriores podemos dizer que a crença em T parece, a partir do ponto de vista do aluno, meramente acidental<sup>60</sup>. Além disso, Plantinga não poderá dizer que o aluno em (HIPNOSE) adquire facilmente um derrotador; pois todos os alunos da sua turma aceitam T e, assim, a sua crença não será motivo de “chacota ou riso”; e, ao comparar-se com os outros elementos da turma, constatará que não tem uma habilidade estranha que os outros não partilham. Assim, a objeção de Plantinga não parece adequada.

É importante notar que todos estes casos têm consequências diretas para uma *epistemologia da crença religiosa* que desenvolveremos com mais pormenor a partir do capítulo 8. Por exemplo, suponha-se que uma pessoa acorda numa manhã com uma crença firme de que há Deus, bem como com a crença firme de que Deus é trinitário, que encarnou, ressuscitou, etc. Todavia não tem qualquer consciência do processo pelo qual essas suas crenças foram adquiridas, nem qualquer suporte independente; em suma, não tem qualquer evidência a favor ou contra. Pelo contrário, as suas crenças apenas lhe apareceram vívida e subitamente na sua cabeça. No entanto, suponhamos que tais crenças foram implantadas por Deus (que podemos alegar que é fiável nas suas atividades de implantar crenças). Ou podemos supor que essas crenças se devem ao trabalho do Espírito Santo, tal como sustenta Plantinga (2000: 245; 2015: 56), “que nos leva a aceitar, causa-nos a acreditar, nessas grandes verdades do evangelho. (...) elas são um dom sobrenatural”. Dessa forma, “o Espírito Santo induz, em nós, a crença na

---

<sup>60</sup> Para além da sorte epistémica subjetiva, este exemplo pode ilustrar igualmente situações em que não há garantia porque o processo fiável em questão não faz parte do agente nem se deve de forma alguma às suas próprias faculdades ou processos. Assim, não há garantia uma vez que a crença verdadeira do sujeito não é suficientemente atribuível à sua agência cognitiva; pelo contrário, deve-se muito mais a alguma característica da situação que é completamente desconectada com a sua agência (i.e. à intervenção do professor por hipnose). Veremos com mais pormenor este problema no próximo capítulo quando estivermos a discutir soluções para os casos Gettier.

mensagem central da Escritura” (Plantinga 2000: 256). Também podemos supor que um tal processo, tendo origem divina, é fiável e funciona apropriadamente. Dessa forma, esse sujeito tem crenças religiosas que satisfazem as condições da fiabilidade e da função apropriada<sup>61</sup>. Mas terá ele garantia nessas crenças? A nossa intuição é que *não*, tal como nos outros casos anteriores. Isto porque, a partir da perspetiva do sujeito, aquelas crenças são acidentais, não parecendo fazer diferença de um mero palpite casual. Ou seja, ao não se satisfazer o princípio (NAS), seria mais um caso de sorte epistémica subjetiva.

Como lidar, então, com a sorte epistémica subjetiva? Já argumentámos que a resposta que alega que nos casos anteriores o sujeito adquire facilmente um derrotador não é completamente satisfatória, pois nos casos que analisámos as crenças, que são acidentais a partir da perspetiva do sujeito, continuam a ser garantidas *prima facie*; além disso, podemos conceber casos, como (HIPNOSE), em que não se adquire tão facilmente um derrotador. Outras estratégias envolvem mudanças significativas na conceção do fiabilismo. Por exemplo, Goldman (1992) desenvolveu uma variante de fiabilismo, a que podemos chamar “fiabilismo da lista aprovada”, que visa explicar as atribuições que as pessoas fazem acerca da justificação ou garantia<sup>62</sup>. Essa atribuição de justificação ou garantia é feita em duas etapas. Na primeira etapa formam-se opiniões acerca da fiabilidade dos mais variados processos de formação de crenças (p.e. usando-se a observação ou a inferência para estabelecer conclusões acerca do histórico desses processos no mundo atual)<sup>63</sup>. Com base nisso constroem-se listas mentais de processos aprovados (fiáveis) e não-aprovados (não-fiáveis)<sup>64</sup>. Na segunda etapa utilizam-se essas listas para avaliar crenças particulares (atuais ou hipotéticas). Assim, se uma crença p de S é causada por um processo que está na lista aprovada (ou assemelha-se a um dos

---

<sup>61</sup> Pode-se supor, se for necessário, que o sujeito não consegue adquirir facilmente um derrotador uma vez que na sua comunidade grande parte das pessoas acreditam em tais crenças.

<sup>62</sup> Goldman aplicará igualmente esta versão de fiabilismo para resolver o problema do novo génio maligno que analisaremos na próxima subsecção 6.4.2.

<sup>63</sup> Essas seleções podem ser feitas pela comunidade epistémica e não apenas por meios puramente individuais.

<sup>64</sup> Goldman designa a lista de processos aprovados como “lista de virtudes” e a outra como “lista de vícios”.

processos nessa lista), a crença  $p$  de  $S$  é classificada como garantida, caso contrário será classificada como não garantida.

Com base nesta versão de fiabilismo, Goldman procura argumentar que em (VIDENTE) a crença do Norman é avaliada como não garantida. Isto porque, mesmo que a vidência possa não estar na lista de processos aprovados ou não-aprovados de muitas pessoas, há uma classe de processos similares (como a telepatia ou telecinesia) que plausivelmente podem estar na lista dos “não-aprovados”. Ora, como o processo que o Norman utiliza é similar a esses processos obscuros e suspeitos, intuitivamente tal crença do Norman é classificada como não garantida. Contudo, consideramos que a estratégia sofre de várias dificuldades: (i) É apenas uma teoria da *atribuição* de garantia ou justificação, mas não uma teoria do que é a garantia ou justificação; assim, mesmo que uma pessoa ou comunidade atribua garantia à crença de um sujeito daí não se segue que essa crença está de facto garantida. (ii) Não é claro que essa estratégia se aplique a todos os outros casos que analisámos; por exemplo, em (HIPNOSE) temos o processo de hipnose; mas as pessoas vão colocar esse processo em que lista? Além disso, a atribuição ou a constituição das listas de processos aprovados pode variar de cultura para cultura ou de comunidade para comunidade. (iii) Por fim, não explica nem dá resposta para o problema da sorte epistémica subjetiva que está implícito em todos os casos que analisámos nesta subsecção.

Pensamos que a melhor forma de lidar com a *sorte epistémica subjetiva*, e com todos os casos descritos nesta subsecção, encontra-se na teoria da garantia que estamos a desenvolver. Pois, tal como notámos acima, uma das características centrais nos vários contraexemplos anteriores prende-se com o facto do sujeito em questão não ter qualquer evidência a favor nem contra a sua crença, sendo que tal crença simplesmente surge do nada ou aparece subitamente na sua cabeça. Ora, tal como vimos, isso é pelo menos uma das razões porque temos a intuição de que a crença do sujeito é acidental do seu ponto de vista, desrespeitando assim o princípio (NAS). Dessa forma, o sujeito não tem garantia para acreditar na sua crença porque ela é subjetivamente acidental e, por sua vez, é acidental dessa forma uma vez que o sujeito não baseia a sua crença em qualquer evidência. Por isso, essas crenças, do ponto de vista do sujeito, não são relevantemente diferentes de um mero palpite casual ou arbitrário.

Mas, se o problema aqui em análise tem a ver com o não se levar em consideração que a garantia está dependente da evidência, então a nossa teoria da garantia permite acomodar esse problema. Isto porque, de acordo com o *fiabilismo evidencialista funcional*, uma das condições necessárias para a garantia é o sujeito ter evidência e basear a sua crença nessa evidência. Assim, seguindo a nossa teoria, na medida em que um sujeito satisfaz a condição (1), isto é, o *requisito de evidência*, satisfaz igualmente o princípio (NAS) e com isso a crença em questão do sujeito, a partir da sua perspectiva, não será acidental. Ora, desta forma, a nossa teoria da garantia tem como consequência que as crenças dos sujeitos nos casos anteriores não são garantidas; pois foram produzidas por processos que não incluem qualquer evidência e que, dessa forma, são subjetivamente acidentais<sup>65</sup>. Em suma, para lidar com a sorte epistémica subjetiva temos uma boa razão para incluirmos na nossa teoria da garantia o *requisito de evidência*, i.e. a condição (1), constituindo isso também uma vantagem da nossa teoria em relação a versões mais tradicionais de fiabilismo e de função apropriada.

#### 6.4.2 Lidar com o problema do novo génio maligno

Uma outra objeção comum ao fiabilismo visa questionar a necessidade da condição fiabilista para haver justificação ou um grau significativo de garantia. A esta objeção Sosa (1991: 132) chamou de “problema do novo génio maligno”. Isto porque já há um *antigo* problema do génio maligno em que se procura argumentar que podemos ser enganados por um génio maligno e se tal for o caso, então não podemos realmente saber, entre outros, proposições sobre o mundo exterior (como a de que tenho mãos, etc.). Deste modo, o problema antigo do génio maligno usa essa hipótese num argumento para o ceticismo, tal como abordámos na anterior subsecção 6.1.3. Contudo, o *novo* problema do génio maligno não é diretamente sobre o ceticismo, mas sim sobre uma suposta *consequência do fiabilismo* que implica que as vítimas do génio maligno, ou de outro cenário similar (como o do cérebro numa cuba), nunca podem estar justificadas. Ora,

---

<sup>65</sup> Esta argumentação é inspirada no tratamento que Comesaña (2010a: 582-583) apresenta para o caso Norman, apesar de Comesaña não se referir de forma alguma à acidentalidade epistémica subjetiva. Vale também a pena referir que o fiabilismo evidencialista funcional não classifica os processos do Norman e dos restantes casos como processos tipo fiáveis. Pois, o processo tipo relevante é o de “produzir uma crença p baseada na evidência E”; mas como nos casos em análise os sujeitos não têm qualquer evidência, então os seus processos relevantes não são fiáveis.



para se bloquear essa consequência contraintuitiva, os críticos do fiabilismo negam que a condição da fiabilidade seja necessária para a justificação. Uma das primeiras formulações deste novo problema foi apresentado por Lehrer e Cohen (1983: 192-193) da seguinte forma<sup>66</sup>:

“Imagine que, sem o sabermos, os nossos processos cognitivos, aqueles envolvidos na percepção, memória e inferência, não são fiáveis por causa das manobras de um génio poderoso ou cientista malévolo. Daí resultaria na perspectiva fiabilista que sob tais condições as crenças geradas por tais processos não seriam justificadas. Este resultado é inaceitável. A verdade da hipótese do génio também implica que as nossas experiências e os nossos raciocínios são tais como seriam caso os nossos processos fossem fiáveis e, portanto, nós seríamos tão bem justificados em acreditar no que acreditamos tanto se a hipótese do génio fosse verdadeira como se fosse falsa. Contrariamente ao fiabilismo, afirmarmos que sob as condições da hipótese do génio as nossas crenças seriam justificadas num sentido epistémico”.

Por outras palavras, Lehrer e Cohen convidam-nos a imaginar duas contrapartes epistémicas  $S$  e  $S^*$  de tal forma que  $S^*$  acredita exatamente o que  $S$  acredita, tem experiências fenomenologicamente indistinguíveis de  $S$ , recorda-se de tudo o que  $S$  se recorda, está disposto a raciocinar da mesma forma que  $S$ , entre outros. Pode-se até supor que  $S$  e  $S^*$  tem os mesmos estados mentais não factivos desde o nascimento. Contudo, suponha-se que  $S^*$  é enganado por um génio maligno (doravante GM)<sup>67</sup>, enquanto  $S$  não o é. Isto porque  $S^*$  está num mundo  $w$  do GM (doravante  $w_{GM}$ ), enquanto  $S$  está no mundo atual (doravante  $w_@$ ). Por causa disso, em  $w_{GM}$ , o GM cria p.e. percepções não verídicas de objetos físicos na mente de  $S^*$ , sendo falsas todas as suas crenças percetivas (apesar de qualitativamente idênticas às de  $S$ ); todavia, supostamente grande parte das experiências percetivas de  $S$  em  $w_@$  são verídicas. Desta forma, podemos supor que enquanto as crenças de  $S$  são produzidas por processos fiáveis, as crenças de  $S^*$  resultam de processos completamente não fiáveis (por causa

---

<sup>66</sup> Essa mesma ideia é formulada de forma muito similar em Cohen (1984: 281).

<sup>67</sup> Caso seja pertinente, em vez do génio maligno pode-se recorrer ao caso do cérebro numa cuba. Os resultados são iguais.

do GM enganador)<sup>68</sup>. Ora, de acordo com o fiabilismo, isto implica que S está justificado, mas S\* não está justificado nas suas crenças. No entanto, isto parece contraintuitivo, pois tendo em conta que S\* tem os mesmos estados mentais não factivos de S, que as suas experiências do mundo exterior são qualitativamente indistinguíveis das de S, bem como atendendo que S\* é agente epistémico tão responsável como S (i.e. ambos não cometem falácias, raciocinam com cuidado, acreditam com base em evidência, etc.), então *S\* está tão justificado nas suas crenças como S está nas suas*. Ora, essa é a intuição básica subjacente ao problema do novo GM. Com base neste raciocínio, e para clarificar melhor o problema, pode-se formular o argumento do novo génio maligno tal como se segue<sup>69</sup>:

- (1) As crenças de S\* em  $w_{GM}$  são tão justificadas como as crenças de S em  $w_@$ .  
[Premissa, intuição do novo GM]
- (2) As crenças de S em  $w_@$  são justificadas. [Premissa, suposição]
- (3)  $\therefore$  As crenças de S\* em  $w_{GM}$  são justificadas. [De 1 e 2]
- (4) A crença p de um dado agente é justificada só se p é produzida por um processo fiável. [Premissa, condição fiabilista]
- (5)  $\therefore$  As crenças S\* são produzidas por um processo fiável. [De 3 e 4]

Este argumento é válido, mas a conclusão (5) é obviamente falsa. Assim, temos de rejeitar pelo menos uma das premissas. Aqueles que argumentam contra o fiabilismo, como Lehrer (1983), Cohen (1984), Pollock (1984), Foley (1985), Feldman (1985), rejeitam a premissa (4). E se essa opção for a mais adequada, isso mostra que a fiabilidade não é uma condição necessária para a justificação. Será que o fiabilista tem alguma resposta plausível para este problema? Será possível manter a intuição subjacente ao novo génio maligno, a premissa (1), ao mesmo tempo que se defende a

---

<sup>68</sup> Ou seja, com recurso à noção de fiabilidade de Goldman, uma vez que as crenças das vítimas do GM são na sua maior parte falsas, então parece que os processos que formam tais crenças não são fiáveis porque tais processos não tendem a produzir maioritariamente crenças verdadeiras. Chegamos a esta mesma conclusão recorrendo à nossa noção de fiabilidade (PF), que defendemos na subsecção 6.2.4; pois, podemos dizer que uma vez que o GM cria em S\* experiências percetivas não-verídicas, a probabilidade condicional das crenças de S\* sobre o mundo exterior serem verdadeiras, dada a sua própria evidência e experiência (causada pelo GM), não será suficientemente alta.

<sup>69</sup> Esta formalização do argumento é inspirada em Comesaña (2002: 255).

condição fiabilista, a premissa (4)? Para responder a este desafio vamos apresentar duas tentativas de solução que nos parecem prometedoras e que são igualmente compatíveis com o *fiabilismo evidencialista funcional* que estamos a defender<sup>70</sup>. Todavia, iremos argumentar que a segunda proposta é melhor do que a primeira.

A primeira resposta que pretendemos analisar, conhecida como “fiabilismo indexical”, é sugerida por Comesaña (2002, 2010a) ao propor que clarifiquemos melhor a premissa (4), i.e. a condição de fiabilidade. Isto porque, ao afirmar-se “p é produzida por um processo fiável”, leva-nos a questionar: mas *fiável* onde? Para Comesaña o que é relevante é que o processo em questão seja fiável *atualmente*<sup>71</sup>. Todavia, “atualmente” é um termo indexical (referindo-se ao mundo em que foi proferido), bem como é um termo cuja semântica apropriada é bidimensional. Desta forma, seguindo a semântica bidimensional de Stalnaker (1999: 78-95), há duas proposições diferentes associadas com a atribuição de justificação. A primeira, a “proposição diagonal”, diz que a crença é produzida por um processo que é fiável no mundo em que é acreditada. A segunda, a “proposição horizontal”, diz que a crença é produzida por um processo que é fiável em seja qual for o mundo em que a proposição é considerada.

Tendo em conta este fiabilismo indexical e semântica bidimensional, as crenças das vítimas do GM, como S\*, podem ser *horizontalmente justificadas*, embora não sejam *diagonalmente justificadas*. E as crenças de S\* estão horizontalmente justificadas na medida em que essas crenças são produzidas por processos que são fiáveis no nosso mundo  $w_@$  e no mesmo sentido que as nossas crenças são justificadas. Contudo, as

---

<sup>70</sup> Neste texto não pretendemos tratar as respostas intuitivamente não-prometedoras para lidar com o problema do novo GM. Por exemplo, uma das respostas de Goldman (1986: 107-113) foi defender que o processo de formação de crenças, de modo a fornecer justificação, teria de ser fiável em “mundos normais”, i.e., naqueles mundos que se assemelham largamente à forma como o sujeito acredita ser o mundo atual. Ora, tendo isso em conta, as crenças das vítimas do GM estariam justificadas uma vez que são fiáveis em “mundos normais”. No entanto, há aqui um grande problema: se uma crença é justificada apenas no caso de ser produzida por um processo que seria fiável nos mundos que são em linhas gerais como o sujeito considera ser o mundo atual, então o que determina se uma crença é justificada é apenas o que o sujeito *acredita*, e isso é uma posição claramente internista. Deste modo, a condição fiabilista deixa de ser uma condição externista, o que vai contra a ideia central de fiabilismo. Contudo, mais tarde o próprio Goldman (1988) reconheceu os problemas dessa resposta e abandonou-a.

<sup>71</sup> Com esta abordagem, a premissa (4) deve ser substituída por: (4') A crença p de um dado agente é justificada só se p é produzida por um processo que é *atualmente* fiável.

crenças de  $S^*$  não são diagonalmente justificadas uma vez que tais crenças não são produzidas por processos fiáveis em  $w_{GM}$ . Deste modo, há um sentido em que as vítimas do GM podem estar justificadas, embora também há um outro sentido no qual elas não podem estar justificadas (o que permite capturar a intuição de que as vítimas do GM não podem ter conhecimento)<sup>72</sup>. O problema, então, com o argumento acima do novo GM parece ser o de cometer a *falácia do equívoco* por não distinguir duas diferentes leituras do termo “justificação”. Assim, por um lado, se lermos no argumento o termo “justificação” como “justificação diagonal”, a premissa (1) será falsa uma vez que apesar das crenças de  $S$  serem diagonalmente justificadas, as crenças de  $S^*$  não o são. Mas, por outro lado, se lermos “justificação” como “justificação horizontal”, a premissa (1) será verdadeira, mas aí também a conclusão será verdadeira; ou seja, o que se conclui é que as crenças de  $S^*$  em  $w_{GM}$  são produzidas por um processo que é fiável no nosso mundo  $w@$ . Portanto, de uma forma ou de outra, evita-se o problema do novo GM.

Esta via de resposta ao problema do novo GM parece à primeira vista bastante apelativa. Todavia, há algumas objeções fortes, como as de Ball e Blome-Tillmann (2013), que disputam a forma como Comesaña utiliza a semântica bidimensional de Stalnaker. Por exemplo, eles sustentam que, “de acordo com o bidimensionalismo de Stalnaker, normalmente não é o caso que ambas as leituras [diagonal e horizontal] estão disponíveis num mesmo contexto conversacional. Mas isso é requerido para a solução de Comesaña do *Novo Génio Maligno*. (...) Se ambas as leituras não estiverem disponíveis ao mesmo tempo, o diagnóstico de Comesaña que o *Novo Génio Maligno* comete a falácia do equívoco falhará” (2013: 1322-23). Além disso, Ball e Blome-Tillmann procuram mostrar que a forma como Comesaña concebe a diferença entre justificação horizontal e diagonal não se segue da semântica bidimensional de

---

<sup>72</sup> O fiabilismo indexical parece permitir resolver igualmente o problema do “conhecedor alienígena” identificado por Goldman (1988: 62), Sosa (2001: 390), entre outros, ao apontarem a possibilidade de seres alienígenas obterem conhecimento ou garantia a partir de processos de formação de crenças fiáveis nos seus mundos, embora tais processos seriam completamente inadequados e não fiáveis no nosso mundo. Ora, de acordo com o fiabilismo indexical, há um sentido em que tais seres estão justificados, pois as suas crenças resultam de processos que são fiáveis nos seus mundos (i.e. eles têm justificação diagonal) e, assim, podem ter conhecimento. Contudo, há também um outro sentido em que tais seres não estão justificados, pois as suas crenças resultam de processos que não são fiáveis no nosso mundo atual (i.e. eles não têm justificação horizontal).

Stalnaker<sup>73</sup>. Outras críticas ao fiabilismo indexical não têm tanto a ver com a semântica bidimensional, mas sim com as suas consequências supostamente contraintuitivas, tal como defende Graham (2016a: 96-97). Isto porque se “atual” é um termo indexical, então tal como vimos se consideramos o *nosso mundo* como o mundo atual podemos dizer que as vítimas do GM têm justificação horizontal. Contudo, *a partir da perspectiva das vítimas* do GM (do seu mundo de elocução), o mundo  $w_{GM}$  é o seu mundo atual e, dessa forma, as suas crenças não são horizontalmente justificadas. Assim, as crenças das vítimas do GM seriam ao mesmo tempo horizontalmente justificadas e horizontalmente não-justificadas, o que é uma conclusão que parece bizarra.

Mas há uma outra solução prometedora para a problema do novo GM e que não recorre a uma semântica bidimensional e indexical, mas sim a conceitos que já abordámos na secção anterior 6.3 a propósito da condição da *função apropriada*. Ora, como o nosso *fiabilismo evidencialista funcional* contempla essa condição, essa seria mais uma vantagem da nossa teoria (caso seja bem-sucedida a responder ao problema do novo GM). Tal como na resposta anterior, esta via de solução (desenvolvida por Bergmann e Graham) começa por clarificar melhor a condição de fiabilidade, ou seja, a premissa (4). Por exemplo, para Bergmann (2006: 141-143) o que é relevante para a justificação de uma dada crença é que essa crença resulte de um mecanismo cognitivo *que é fiável nos ambientes para os quais foi ‘projetado’*. Ora, isso implica que, dado que  $S^*$  tem um plano de conceção cognitivo semelhante a  $S$  e que funciona apropriadamente, as crenças de  $S^*$  podem estar justificadas na medida em que tais crenças resultam de mecanismos cognitivos que *seriam fiáveis* em ambientes para os quais eles são projetados para operar (tal como acontece com  $S$ ). E essa conclusão, ao contrário de (5), já não será falsa.

---

<sup>73</sup> Ainda que a conceção de justificação diagonal e horizontal não esteja adequadamente fundamentada na semântica bidimensional, pode mesmo assim fazer sentido estabelecer essa distinção ou alguma bastante similar, tal como sustenta Sosa (1993: 60-61; 2001: 384-385), ao defender que se pode distinguir uma crença como *apta-justificada* e como *hábil-justificada*. Por um lado,  $p$  é apta-justificada em  $w$  só se  $p$  é adquirida em  $w$  através do exercício de uma ou mais virtudes que são virtuosas em  $w$ . Por outro lado,  $p$  é hábil-justificada em  $w$  só se  $p$  é adquirida em  $w$  através do exercício de uma ou mais virtudes intelectuais que são virtuosas no mundo atual (indexical). Com esta distinção podemos afirmar que as crenças das vítimas do GM são hábil-justificadas, mas não apta-justificadas.

De forma muito semelhante, Graham (2016a: 100-104) sustenta que a condição de fiabilidade, a premissa (4), deve ser lida da seguinte forma: em todas as possíveis circunstâncias C, uma crença é justificada em C só se o processo psicológico que causou ou sustentou a crença fiavelmente produz crenças verdadeiras *em condições normais*. Desta forma, Graham sugere que em vez da fiabilidade ser relativizada a “mundos” (como na proposta anterior do fiabilismo indexical), deve ser relativizada a “circunstâncias” ou “condições”. Além disso, em vez de se relativizar a fiabilidade relevante ao mundo “atual”, relativiza-se às circunstâncias ou condições “normais” ou “naturais” (que não são necessariamente as circunstâncias atuais). Mas o que são *condições normais*? Aqui Graham oferece uma caracterização muito semelhante à noção de *plano de concepção* de Bergmann e Plantinga; deste modo, as *condições normais* são os ambientes para os quais as capacidades ou processos em questão foram concebidos (naturalmente ou não)<sup>74</sup>. Ora, esta forma de interpretar a condição de fiabilidade permite dar uma resposta supostamente plausível para o problema do novo GM. Isto porque, apesar de S estar presentemente em condições normais e S\* não estar nessas condições, as crenças de S e S\* são ambas justificadas na medida em que eles usam as mesmas capacidades humanas normalmente funcionais de formação de crenças, as quais produzem fiavelmente crenças verdadeiras *em circunstâncias normais* para os seres humanos<sup>75</sup>. Desta perspectiva a conclusão que se segue no argumento do GM é que as crenças S\* são produzidas por um processo fiável *em condições normais*. Todavia, ao contrário de (5), esta conclusão não será falsa, evitando-se dessa forma o problema do novo GM<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> Graham caracteriza igualmente as “condições normais” como: (i) relativas a espécies, (ii) tipos repetíveis de circunstâncias, (iii) não necessariamente típicas, (iv) podem existir no mundo atual e possíveis, (v) compreendem um subconjunto de todas as condições num mundo.

<sup>75</sup> O ponto principal é, então, que as crenças de S\* estão justificadas mesmo que ele não esteja presentemente numa circunstância normal (por causa do GM), pois S\* continua a usar as mesmas capacidades que são fiáveis quando se está *em circunstâncias normais* para os humanos.

<sup>76</sup> Esta proposta de solução também permite dar uma plausível resposta para problema do “conhecedor alienígena” (apresentado na nota de rodapé anterior 72), pois mesmo embora a capacidade psicológica alienígena não seja fiável no mundo atual, é fiável *em condições normais*, i.e., em condições normais para os alienígenas. Assim, o que acontece ou não no mundo atual é irrelevante para determinar se as suas capacidades psicológicas são procedimentos epistemicamente corretos de formação de crenças.

Como o nosso *fiabilismo evidencialista funcional* recorre às noções “plano de conceção” ou de “condições normais”, esta última resposta é a via mais natural e apelativa para responder ao problema do novo GM. E de facto consideramos que esta é provavelmente a proposta mais plausível para esse problema. Contudo, é possível argumentar que não é claro que esta proposta resolva inteiramente o problema do novo GM. Por exemplo, Fumerton (2015: 124) procura mostrar que esta proposta tem “a consequência contraintuitiva (pelo menos da perspetiva internista) que alguém com a infelicidade de ter sido projetado por um demónio para o propósito das manobras demoníacas teria crenças epistemicamente injustificadas”. Mas, se as experiências desse sujeito são exatamente como são as nossas, Fumerton sustenta que ainda assim parece intuitivo atribuir crenças justificadas a esse sujeito (mesmo que as suas crenças não sejam fiáveis *em circunstâncias normais* ou nos ambientes para os quais foi concebido)<sup>77</sup>. Por outras palavras, se um sujeito  $S^\#$  foi concebido por um GM para formar crenças falsas no ambiente para o qual ele foi projetado, então os processos de  $S^\#$  não são fiáveis *em condições normais*. Ora, isso implica que as crenças de  $S^\#$  *nunca* podem ser justificadas (quer esteja em  $w_{GM}$  ou em  $w_@$ ). Contudo, se  $S^\#$  tem os mesmos estados internos (experiências, evidência, etc.) que  $S$ , então parece contraintuitivo sustentar que  $S^\#$  nunca pode estar justificado nas suas crenças. Afinal, será  $S^\#$  culpado por formar as crenças daquela forma? Serão as suas crenças acidentais a partir da própria perspetiva de  $S^\#$ ?

Esta última objeção não se opõe diretamente à solução de que os sujeitos  $S$  e  $S^*$  têm ambos justificação por usarem os mesmos processos que são fiáveis *em condições normais*. Pelo contrário, apenas critica o facto de tal solução não atribuir qualquer justificação a  $S^\#$  que *em condições normais* não tem processos fiáveis, apesar de ter os mesmos estados internos que  $S^*$  ou  $S$ . Assim, ainda que o fiabilismo das condições normais apresente uma resposta prometedora para o novo GM, essa solução parece incompleta para resolver outros casos similares. Para resolver este problema e para termos uma solução mais completa pensamos que é relevante estabelecer uma distinção entre *justificação subjetiva* e *justificação objetiva*. A razão dessa distinção

---

<sup>77</sup> Littlejohn (2009) tem um argumento similar para esta mesma conclusão.

parte da ideia de que a *garantia* (a propriedade que é necessária e, quando adicionada à crença verdadeira, é suficiente ou próxima de ser suficiente para o conhecimento) é pelo menos constituída por uma componente subjetiva e uma componente objetiva<sup>78</sup>. Deste modo, a garantia é uma função de como as coisas *parecem* a partir da perspectiva do sujeito, bem como a forma como as coisas *são* na realidade.

Por um lado, a componente subjetiva da garantia, a que chamamos *justificação subjetiva*, tem a ver com o facto da crença ser bem-formada a partir da perspectiva do sujeito ou de primeira-pessoa e, tendo em conta o que temos vindo a defender sobre o evidencialismo, pode ser formulada desta forma: uma crença *p* é subjetivamente justificada para *S* sse *p* é uma resposta apropriada à evidência *E* de *S* e *S* não tem derrotadores não-derrotados de *p*. Como motivação principal para se adicionar este tipo de justificação na nossa teoria da garantia prende-se com a questão de permitir lidar facilmente com o problema da sorte epistémica subjetiva que apresentámos na subsecção anterior 6.4.1. Contudo, também temos argumentado (na subsecção 6.1.4) que esse tipo de justificação apesar de necessário não é de forma alguma suficiente para a garantia uma vez que não assegura a condução à verdade. Assim, por outro lado, há igualmente uma componente objetiva da garantia, a que chamamos *justificação objetiva*, que tem a ver com a crença ser bem-formada a partir de uma perspectiva panorâmica ou de terceira-pessoa e, considerando o que estamos a defender neste capítulo, pode ser formulada deste modo: uma crença *p* é objetivamente justificada para *S* sse *p* resulta em *S* de um processo da forma ‘produzir *p* com base na evidência *E* e num módulo cognitivo apropriadamente funcional de *S*’ que é fiável em condições normais. Por outras palavras, a probabilidade condicional objetiva de *p* ser verdadeira, dada a evidência *E* e a função apropriada de *S*, é alta em condições normais.

Com base nesta distinção, e como resposta à objeção acima de Fumerton, pode-se acomodar a intuição de que as crenças de *S*<sup>#</sup> podem estar de alguma forma justificadas. Nomeadamente, tais crenças podem ter *justificação subjetiva* na medida em que *S*<sup>#</sup> forma as suas crenças com base na sua evidência, de forma responsável, etc. No entanto,

---

<sup>78</sup> Vários epistemólogos estabelecem a distinção entre justificação *subjetiva* e *objetiva*, tal como Greco (1999: 285; 2000: xiv; 2014: 326-327), Goldman (2002: 65-66), Bonjour e Sosa (2003: 36-38; 153-155), Vahid (2005: 8; 2010: 144-145), Lackey (2008: 10-11), Plantinga (2008: 177), Carter (2016: 236-239).



uma vez que  $S^\#$  foi concebido por um GM para formar sistematicamente crenças falsas no ambiente para qual ele foi projetado, essas crenças de  $S^\#$  não têm qualquer justificação objetiva. Ou seja, as crenças de  $S^\#$  não resultam de processos fiáveis *em condições normais*. Ao contrário disso, no argumento original do novo GM, as crenças dos sujeitos  $S^*$  e  $S$  têm justificação subjetiva e objetiva. Mas com é que as crenças de  $S^*$  em  $w_{GM}$  podem ter justificação objetiva? Tal como vimos acima, essas crenças de  $S^*$  são objetivamente justificadas porque resultam de um processo relevante de formação de crenças que é fiável *em condições normais* e tem um mecanismo cognitivo que funciona apropriadamente (exatamente com o mesmo *plano de conceção* de  $S$ ). Contudo, apesar das crenças de  $S^*$  e  $S$  estarem justificadas subjetiva e objetivamente, também temos a intuição de que o estatuto epistémico das crenças de  $S^*$  é menor do que as de  $S$ . Afinal, ao contrário das crenças de  $S$ , as crenças de  $S^*$  não podem ser classificadas como *conhecimento*. Então, como acomodar com esta intuição? Isso indicia que haver justificação subjetiva e objetiva não basta para se ter garantia suficiente para o conhecimento, sendo que a diferença crucial entre  $S^*$  e  $S$  parece residir no *ambiente epistémico*. Assim, o estatuto epistémico das crenças de  $S^*$  é menor do que as de  $S$  uma vez que o ambiente epistémico em que  $S^*$  formou as suas crenças não é favorável (afinal é um ambiente com um GM enganador)<sup>79</sup> enquanto o ambiente de  $S$  é favorável.

Em suma, a nossa teoria da garantia consegue lidar com o novo problema do GM, pois permite-nos concluir que as crenças de  $S$ ,  $S^*$ , e  $S^\#$  têm igualmente um estatuto epistémico positivo, mas em diferentes graus. As crenças de  $S^\#$  são apenas subjetivamente justificadas, tendo assim um grau mínimo de garantia. As crenças de  $S^*$  são subjetiva e objetivamente justificadas, mas não são produzidas num ambiente epistémico presentemente favorável, tendo dessa forma um grau intermédio de garantia. Apenas as crenças de  $S$  têm o grau mais elevado de garantia, pois as suas crenças são subjetiva e objetivamente justificadas, bem como são produzidas num ambiente epistémico presentemente favorável. Desse modo, as crenças de  $S$  têm garantia suficiente para serem conhecimento. Podemos resumir, deste modo, a nossa

---

<sup>79</sup> Alguns casos do tipo Gettier (como o caso do *celeiro*) são outros exemplos de casos em que não há um ambiente epistémico favorável, apesar de haver justificação subjetiva e objetiva. Por isso, nesses casos não há conhecimento nem garantia no grau mais elevado.

teoria da garantia ao sustentarmos que um sujeito tem garantia (no grau mais elevado) para acreditar numa dada crença na medida em que essa crença é subjetivamente justificada, objetivamente justificada, e formada num ambiente epistémico favorável. Alguns pormenores deste *fiabilismo evidencialista funcional* ou *virtuoso* serão explorados no próximo capítulo.

## 7

## Defesa de uma Epistemologia das Virtudes

Neste capítulo queremos defender uma teoria da garantia que se enquadra numa epistemologia das virtudes. Mas em que é que consiste a *epistemologia das virtudes*? Quando falamos de “epistemologia das virtudes” não nos estamos a referir a uma teoria epistémica específica, mas sim a uma *família* de teorias que partilham uma ideia central. Tal como as teorias na ética das virtudes se focam no agente moralmente virtuoso (i.e. uma pessoa que tem uma combinação adequada de traços morais virtuosos e, assim, deve ser admirada e imitada), as teorias na epistemologia das virtudes focam-se na combinação de traços cognitivos que o sujeito deve possuir de forma a ser um *bom* sujeito epistémico. De igual modo, tal como na ética das virtudes a correção moral de uma ação é determinada pelas propriedades do agente, assim também na epistemologia das virtudes a correção epistémica de uma crença é determinada por propriedades do sujeito que causou a crença. Deste modo, uma crença é garantida só se é baseada nas virtudes epistémicas do agente. De acordo com Greco e Turri (2011) essa é uma das ideias centrais da epistemologia das virtudes.

Mas tipicamente a epistemologia das virtudes divide-se em dois campos: fiabilismo-virtuoso e responsabilismo-virtuoso. Por um lado, para os *responsabilistas* as virtudes epistémicas são sobretudo traços de carácter que se adquirem e mantêm através do treino e autocontrolo (tal como ter mente aberta, ser imparcial, etc.)<sup>1</sup>; por outro lado, para os *fiabilistas* as virtudes são faculdades de formação de crenças fiáveis e funcionais (tal como a perceção, memória, etc.)<sup>2</sup>. Ora, quando no nosso “fiabilismo evidencialista funcional” sugerimos que um dos constituintes centrais da garantia tem a ver com

---

<sup>1</sup> O responsabilismo é desenvolvido, p.e., por Code (1987), Zagzebski (1996), Baehr (2011).

<sup>2</sup> O fiabilismo das virtudes é desenvolvido, p.e., por Sosa (2007), Greco (2010), Pritchard (2016a).

faculdades ou módulos cognitivos que funcionam apropriadamente e são fiáveis, estamos comprometidos de alguma forma com essa ideia geral do fiabilismo-virtuoso. Assim, vamos defender uma “epistemologia das virtudes” apenas no sentido de que a teoria epistémica específica que desenvolvemos é adequadamente classificada nessa categoria geral. Assim, para defendermos uma epistemologia das virtudes apresentamos e desenvolvemos ao longo da secção 7.1 cada uma das condições da nossa teoria da garantia, dando mais atenção àqueles aspetos que ainda não foram explorados nos capítulos anteriores. Na secção 7.2 expomos as principais objeções à nossa teoria e procuramos dar uma resposta plausível. Por fim, na secção 7.3 fazemos uma breve extensão da nossa teoria da garantia para o caso concreto do testemunho.

## 7.1 Defesa do Fiabilismo Evidencialista Funcional

Como temos visto ao longo da parte II desta dissertação, a *garantia* é a quantidade ou qualidade suficiente que deve ser acrescentada à crença verdadeira para se ter conhecimento. Mas em que consiste essa quantidade ou qualidade suficiente? No capítulo anterior, nomeadamente na subsecção 6.3.3 e na secção 6.4, procurámos argumentar que uma teoria plausível da garantia terá de ser concebível em termos de um *fiabilismo evidencialista funcional* ou *virtuoso* e mostrámos algumas vantagens de uma tal teoria (como o facto de permitir lidar com a sorte epistémica subjetiva e com o problema do novo génio maligno). Todavia, a formulação que apresentámos dessa teoria foi muito preliminar. Agora queremos propor uma formulação mais completa e defender com mais pormenor cada uma das condições, aprofundando aqueles aspetos que não considerámos anteriormente<sup>3</sup>. Assim, a teoria da garantia que defendemos é a seguinte:

(FEF\*) Uma crença *p* tem garantia para *S* sse:

(1) *p* é interna ou subjetivamente justificada para *S*, i.e., *p* é uma resposta apropriada à evidência *E* de *S*; e *S* não tem derrotadores não-derrotados de *p*;

---

<sup>3</sup> P.e. queremos uma teoria que para além de lidar com a sorte epistémica *subjetiva*, lide também com a sorte epistémica *objetiva* dos casos Gettier.

(2)  $p$  é externa ou objetivamente justificada para  $S$ , i.e.,  $p$  resulta em  $S$  de um processo da forma ‘produzir  $p$  com base na evidência  $E$  e num módulo cognitivo apropriadamente funcional de  $S'$  que é fiável em condições normais. (Ou seja, a probabilidade condicional objetiva de  $p$  ser verdadeira, dada a evidência  $E$  e a função apropriada de  $S$ , é alta em condições normais);

(3)  $p$  é formada num ambiente epistémico favorável, i.e., a crença  $p$  de  $S$  é segura, sendo que o sucesso cognitivo *seguro* de  $S$  é atribuível, parcialmente ou num grau significativo, à manifestação dos seus processos ou módulos cognitivos.

Ao serem satisfeitas estas três condições, podemos dizer que uma crença tem *garantia* suficiente para o conhecimento. Mas não é preciso serem todas satisfeitas para uma dada crença ter algum estatuto epistémico positivo; por exemplo, se apenas a primeira condição for satisfeita, podemos afirmar que a crença tem o estatuto de *justificação subjetiva*; e se as duas primeiras condições forem satisfeitas, podemos sustentar que a crença tem o estatuto de *justificação objetiva*. Tal como se pode constatar, o núcleo central da teoria (FEF\*) foi defendido nos capítulos anteriores. Além disso, a razão para dividir a garantia em três condições ou níveis de estatuto epistémico positivo (com a componente *subjetiva*, *objetiva*, e *ambiental*) está bem fundamentado no final da subsecção 6.4.2 a propósito da discussão do problema do novo génio maligno. O nosso objetivo agora é procurar uma melhor articulação do que foi anteriormente defendido e uma tentativa de esclarecimento de alguns pormenores centrais que merecem a devida atenção, como a noção de *derrotadores*, de *função apropriada*, e de *segurança*. Por isso, nas três seguintes subsecções iremos tratar desses pormenores.

### 7.1.1 Condição da justificação subjetiva

A justificação subjetiva é a condição mais básica na nossa teoria da garantia que tem a ver com o facto da crença em questão ser bem-formada a partir da perspetiva do sujeito ou de primeira-pessoa. Nos capítulos anteriores já vimos a relevância desta condição e por que razão é necessária para uma teoria plausível da garantia. Defendemos que dá contributos importantes tanto para a questão da sorte epistémica subjetiva, como para o problema do génio maligno, que tratámos no final do capítulo anterior, tendo ainda um papel fundamental para resolver o problema da generalidade.

Mas ainda há um pormenor por esclarecer. Esta é uma condição com duas exigências; ou seja:

Uma crença  $p$  é subjetivamente justificada para  $S$  sse (i)  $p$  é uma resposta apropriada à evidência  $E$  de  $S$ , e (ii)  $S$  não tem derrotadores não-derrotados de  $p$ .

A exigência (i) foi devidamente fundamentada no capítulo 5. Em síntese, podemos recordar que  $p$  é uma *resposta apropriada* à evidência  $E$  de  $S$  num tempo  $t$  na medida em que a evidência  $E$  de  $S$  suporta suficientemente  $p$  em  $t$  e  $S$  acredita em  $p$  com base nessa evidência  $E$  em  $t$ . Na subsecção 5.1.3 argumentámos que a noção de uma crença ser suficientemente suportada ou ajustar-se à evidência possuída por  $S$  é plausivelmente entendida em termos de uma relação explicativa entre a crença  $p$  e a evidência  $E$  de  $S$ , tal como foi formulado em (SEE\*), ou em termos de uma relação disposicional, tal como se formulou em (SED). Por sua vez, na subsecção 5.1.4 desenvolvemos uma perspetiva adequada sobre a relação de basear em termos causais.

No entanto, o requisito (ii), que podemos designar como o requisito da “ausência de derrotadores”, ainda precisa de mais alguns esclarecimentos. A intuição principal subjacente a esta condição é que a contra-evidência  $E^*$  que se pode adquirir *derrota* ou *anula* a evidência  $E$  de  $S$  que suporta a crença em questão ou, de forma mais direta,  $E^*$  indica que tal crença é falsa; ora, numa tal circunstância a crença  $p$  de  $S$  perde a sua justificação. Porém, se  $S$  consegue ter uma evidência adicional  $E^\#$  que anule a sua contra-evidência  $E^*$ ,  $S$  *não perde* essa sua justificação. Por isso, o que conduz a um enfraquecimento ou a uma falta de justificação não é apenas a existência de derrotadores, é antes a existência de *derrotadores não-derrotados*. Deste modo, uma crença é justificada (e garantida) para  $S$  só se  $S$  não tem *derrotadores não-derrotados* para a sua crença. Para esclarecer esta condição na próxima subsecção 7.1.1.1 analisamos a natureza e os vários tipos de derrotadores; após isso, na subsecção 7.1.1.2 formulamos com mais precisão o requisito da ausência de derrotadores.

#### 7.1.1.1 Natureza e tipos de derrotadores

O raciocínio, método, ou fontes de formação de crenças dos seres humanos são tipicamente falíveis. A evidência que temos para uma dada crença pode ser enganadora ou os raciocínios que utilizamos para suportar outras crenças podem falhar. Ora,

adquirir novas informações ou evidências contrárias sobre a crença em questão ou sobre as fontes que suportam a crença pode ser relevante nessa tarefa de minimizar o erro. Daí a importância de se ser sensível ou de se considerar os *derrotadores*. Mas qual é a *natureza* dos derrotadores? Começando por uma ideia geral, pode-se dizer que um derrotador para uma crença  $p$  que eu tenha é outra crença  $p^*$  que passo a ter e que é tal que, dado que tenho  $p^*$ , não posso continuar a sustentar  $p$  com justificação<sup>4</sup>. Por exemplo,

(OVELHA) Olho para um campo (a uma distância de mais ou menos cem metros) e vejo o que me parece ser uma ovelha — assim, formo a crença  $p$  de que estou a ver uma ovelha. Todavia, suponha-se que o leitor identifica-se adequadamente como o proprietário desse campo e informa-me que não há qualquer ovelha no campo. Além disso, diz-me que o que eu vejo de facto é afinal um cão que é indistinguível de uma ovelha a esta distância. Por causa disso formo a crença  $p^*$  de que não há ovelhas no campo e que afinal o que estou a ver é um cão.

Ora, esta minha nova crença  $p^*$  é um derrotador da minha antiga crença  $p$ ; ou seja, ao adquirir  $p^*$  não posso continuar a sustentar com justificação  $p$ , tendo assim uma boa razão para a abandonar<sup>5</sup>. A partir deste caso podemos dizer que, nos casos de justificação epistémica, a ideia básica subjacente à *natureza dos derrotadores* é que estes são estados mentais (como atitudes proposicionais ou experiências) de um sujeito  $S$  que causam que uma crença justificada de  $S$  se torne injustificada. Mas podemos fazer a distinção entre *vários tipos* de derrotadores. Uma das primeiras distinções que se pode traçar é entre um *derrotador adquirido recentemente* e um *derrotador persistente*<sup>6</sup>. Assim, por um lado, um derrotador adquirido recentemente em  $t$  tem a consequência

---

<sup>4</sup> Deste modo, os derrotadores têm um efeito no estatuto epistémico da crença: eles removem completamente ou parcialmente a justificação ou garantia que as crenças possuíam em momentos anteriores.

<sup>5</sup> Mas para uma crença  $p^*$  constituir um derrotador de uma crença  $p$  de  $S$  tal não depende *apenas* da experiência atual do sujeito  $S$ ; pelo contrário, isso depende igualmente das outras crenças que  $S$  sustenta. Por exemplo, no caso exposto acima,  $S$  adquire a crença  $p^*$  que derrota  $p$  na medida em que confia de alguma forma na palavra do proprietário do campo sobre esse tópico e naquela ocasião. Todavia, se  $S$  sabe que esse proprietário é um brincalhão que gosta frequentemente de enganar as pessoas sobre o que tem no campo, então o que o proprietário diz não constitui um derrotador. Por causa disso, a crença  $p^*$  pode constituir um derrotador para  $S_1$  mas não para um outro sujeito  $S_2$ .

<sup>6</sup> Esta distinção é feita por Bergmann (2006: 153-162).

de tornar uma crença que estava justificada imediatamente antes de  $t$  como não justificada em  $t$ . Mais formalmente:

(DR)  $D$  é um *derrotador recentemente adquirido* em  $t$  para a crença  $p$  de  $S$  sse (i)  $D$  é uma experiência ou atitude proposicional ou uma combinação de ambos, (ii)  $S$  passa a ter  $D$  em  $t$ , e (iii) como resultado de  $S$  passar a ter  $D$  em  $t$ , a crença  $p$  deixa de estar justificada para  $S$ <sup>7</sup>.

Um exemplo de (DR) é o caso (OVELHA) que apresentámos no início desta subsecção. Todavia, por outro lado, suponha-se que  $S$  obtém um derrotador recentemente adquirido para uma crença (que a torna injustificada) e mesmo assim continua a sustentar essa crença injustificada. Neste caso temos um *derrotador persistente*. Para ilustrar isso, suponha-se que alguns vizinhos do José acusam a sua esposa de ter um caso com um homem na vizinhança. A sua esposa nega isso e José acredita justificadamente que ela está a falar a verdade. Mas, mais tarde naquele dia, o José vê a sua esposa num abraço romântico com um homem da vizinhança atrás de uma árvore. Com isso o José adquire um derrotador para a sua crença de que a sua esposa é honesta; contudo, apesar disso, o José persiste a acreditar que ela é honesta (talvez porque não suporte uma mentira da sua esposa). No entanto, o derrotador adquirido, bem como a sua memória dele, continua a fazer a crença do José injustificada. Ora, um derrotador persistente é o que  $S$  tem quando o seu derrotador adquirido recentemente continua a fazer o seu trabalho original derrotador ao longo do tempo. Ou mais formalmente:

(DP)  $D$  é um *derrotador persistente* em  $t$  para a crença  $p$  de  $S$  sse (i) em algum momento  $t^*$  anterior a  $t$ ,  $D$  (ou a experiência de que  $D$  é uma memória) foi um derrotador do tipo (DR) para a crença  $p$  de  $S$ , e (ii) ao longo do tempo de  $t^*$  até e incluindo  $t$ ,  $S$  ter  $D$  continua a fazer a crença  $p$  injustificada.

---

<sup>7</sup> Com isto vemos que os estados mentais derrotadores podem derrotar crenças no momento em que o derrotador é adquirido. Mas Bergmann salienta também que os derrotadores podem derrotar uma crença nalgum momento posterior quando eles adquirem o *poder* de derrotar. I.e. um estado mental  $D$  pode ser adquirido num tempo  $t$  mas não fazer o seu trabalho derrotador até um momento posterior  $t^*$  quando adquire o seu *poder* derrotador. Para acomodar este aspeto, Bergmann (2006: 156-157) nota que existe o seguinte tipo de derrotador: (DR<sub>2</sub>)  $D$  é um poder derrotador recentemente adquirido em  $t$  para a crença  $p$  de  $S$  sse (i)  $D$  é uma experiência ou atitude proposicional ou uma combinação de ambos, (ii)  $S$  teve  $D$  constantemente por algum período de tempo até e incluindo  $t$ , e (iii) passou a ser o caso em  $t$  que  $S$  ter  $D$  fez com que  $p$  deixasse de estar justificada para  $S$ .



Com (DP) e (DR) distinguimos diferentes tipos de estados mentais derrotadores em termos *temporais* ou *diacrónicos*; mas podemos distinguir outros tipos de derrotadores em termos de *força*, tal como proposto por Pollock (1986: 37-39). Nesse âmbito podemos distinguir entre derrotadores *decisivos* e *erosivos*. Por um lado, os derrotadores decisivos fazem o seu trabalho de derrotarem uma crença ao fornecerem razões para o sujeito pensar que a crença é falsa. Deste modo:

(DD) *D* é um derrotador *decisivo* para a crença *p* de *S* sse *D* é um derrotador para *p* que é (ou é uma base epistemicamente apropriada para) a crença de que *p* é falsa.

O caso da (OVELHA) com que iniciámos esta subsecção é um exemplo de um derrotador decisivo. Ou seja, o que aprendemos (i.e que não há ovelhas no campo) é inconsistente com a crença que inicialmente formámos de que estamos a ver uma ovelha. Por outro lado, os derrotadores erosivos dão razões para o sujeito duvidar ou questionar se as suas evidências (razões, fundamentos, etc.) para a sua crença efetivamente indicam a verdade dessa crença. A ideia é que se pode ter uma razão para questionar a fonte da crença sem ter uma razão para pensar que a crença é falsa; por isso:

(DE) *D* é um derrotador *erosivo* para a crença *p* de *S* sse *D* é um derrotador para *p* que é (ou é uma base epistemicamente apropriada para) a crença que a evidência ou razão de *S* para *p* não é indicativa da verdade de *p*.

Por exemplo,

(FÁBRICA) O José visita uma fábrica e vê na linha de montagem, em boas condições de luminosidade, uma caixa vermelha. Assim, o José acredita que há uma caixa vermelha à sua frente. Todavia, o patrão dessa fábrica, que é uma autoridade local, contou-lhe que aquela parte da linha de montagem é um módulo de controlo de qualidade em que os vários itens são iluminados por uma luz vermelha para tornar mais fácil a deteção de algum tipo de anomalia.

Neste caso o José tem um derrotador para a sua crença de que a caixa que está a olhar é vermelha. Mas o que o José aprende não é algo incompatível com a sua crença (pois, o patrão não diz que aquela caixa não é vermelha); pelo contrário, o que ele aprende é algo que *mina* e põe em causa os fundamentos, evidências, ou razões para se pensar que a caixa é vermelha (i.e. iria parecer vermelha mesmo se não o fosse). Um

outro caso para ilustrar a distinção entre (DE) e (DD): por um lado, um derrotador *decisivo* para a crença que Deus existe seria p.e. mostrar que o mal é incompatível com a existência de Deus e que nosso mundo há muito mal e sofrimento. Por outro lado, um derrotador *erosivo* para a crença que Deus existe seria p.e. mostrar que o fundamento efetivo para essa crença resulta nalgum tipo de satisfação de desejos não fiável (tal como sustenta Freud). Neste caso, enquanto o derrotador decisivo nos dá razões para sermos ateus, o derrotador erosivo apenas nos dá razões para sermos agnósticos.

Por fim, vale a pena sublinhar que os estados mentais derrotadores podem ser derrotados por outros estados mentais. Deste modo, se o poder derrotador de  $D$  é neutralizado ou derrotado, então  $D$  deixa de ser um derrotador para a crença em questão. Quando tal sucede, estamos perante um *derrotador-de-derrotador*. Por exemplo, voltando ao exemplo (OVELHA), suponha-se que acredito justificadamente  $p$ , ou seja, que estou a ver uma ovelha no campo. Além disso, considere-se que num momento posterior adquiro um derrotador  $D$  para essa crença  $p$ , nomeadamente que o proprietário do campo informou-me que não há qualquer ovelha no campo. Mas agora suponha-se o seguinte:

(OVELHA\*) A esposa do proprietário dá-me boas razões para pensar que tal proprietário é um mentiroso compulsivo, que gosta de enganar aqueles que observam o seu campo, e que o que existe de facto são ovelhas e não cães naquele espaço.

Com isso adquiro um derrotador  $D^*$  para o meu derrotador original  $D$ . Ou seja, temos um *derrotador-de-derrotador*, de tal forma que enquanto  $D$  torna a minha crença  $p$  como injustificada,  $D^*$  restaura a minha justificação para acreditar em  $p$ . Mais formalmente:

(DDD)  $D^*$  é um *derrotador-de-derrotador* para o derrotador  $D$  da crença  $p$  de  $S$  em  $t$  sse (i)  $D$  é um derrotador para  $p$  antes de  $t$ , e (ii) em  $t$  e como resultado de adquirir  $D^*$ ,  $S$  não considera mais  $D$  como um derrotador de  $p$ .

Para  $S$  adquirir um derrotador-de-derrotador  $D^*$  não é necessário que ele próprio seja capaz de produzir evidências ou razões que derrotem o derrotador  $D$  da sua crença  $p$ . Pode suceder que  $S$  não tenha capacidades, recursos, tempo para produzir essa evidência ou razão derrotadora. No entanto, especialistas ou outros membros na

comunidade epistémica de S podem produzir tais evidências ou razões de tal forma que S recebe via testemunho uma crença que irá derrotar o derrotador para p (ainda que o próprio S não saiba ou não tenha capacidades para articular essa evidência ou razão derrotadora). Por exemplo, considere-se que S adquire o derrotador *D* de que Deus é incompatível com o mal; além disso, suponha-se que ele não tem tempo, recursos, capacidades para tratar desse derrotador *D* para a sua crença na existência de Deus. Contudo, imagine-se que na sua comunidade epistémica e religiosa existem especialistas que se dedicam a tratar desse problema e conceberam uma boa refutação para esse caso. Ora, se S receber via testemunho (com origem naqueles especialistas) a crença de que *Deus* e o *mal* são compatíveis, ele adquire um derrotador *D\** que anula o derrotador *D* da sua crença em Deus<sup>8</sup>.

Pode-se ainda fazer uma distinção em (DDD) entre derrotadores-de-derrotadores extrínsecos e intrínsecos<sup>9</sup>. Por um lado, um derrotador-de-derrotador *D\** é extrínseco na medida em que o conteúdo de *D\** não é idêntico ao conteúdo da crença p. Por exemplo, no problema lógico do mal, um sujeito pode adquirir um *D\** extrínseco na forma de uma defesa do livre-arbítrio que lhe permite preservar justificadamente a compatibilidade entre Deus e o mal<sup>10</sup>. Por outro lado, um derrotador-de-derrotador é intrínseco na medida em que S considera a sua crença original p como tendo suficiente justificação ou garantia para que ela própria derrote um derrotador potencial<sup>11</sup>. Assim, uma crença p é um derrotador-de-derrotador intrínseco em t para algum derrotador *D*

---

<sup>8</sup> A via argumentativa que aqui defendemos tem semelhanças com o modelo *inferencialista moderado* que sustentamos na segunda parte do capítulo 9.

<sup>9</sup> Esta distinção é traçada por Plantinga (1986).

<sup>10</sup> Sobre este aspeto veja-se Faria (2016c).

<sup>11</sup> Para ilustrar isso, suponha-se que o José tem meios, motivos, e oportunidades para roubar uma carta embaraçosa que foi de facto roubada do escritório do patrão onde trabalha. Além disso, há fortes evidências contra o José (p.e. soube-se que ele roubou coisas no passado, um colega fiável disse que viu alguém parecido com o José a entrar no escritório do patrão no dia do incidente, etc.). Porém, o José tem uma memória clara e bastante vívida de estar sozinho no bosque durante todo o dia em que ocorreu aquele incidente. Neste caso, parece que o José está justificado a reter a sua crença de que não roubou a carta por causa da sua crença de memória clara e vívida, apesar de não possuir argumentos que pudessem derrotar qualquer razão que se apresente contra ele. Deste modo, a crença do José constitui um derrotador-de-derrotador intrínseco da crença de que roubou a carta.

cujo conteúdo entra em conflito com o conteúdo de  $p$  sse em  $t$  e como resultado de possuir  $p$ ,  $S$  não considera  $D$  como um derrotador para  $p$ .

### 7.1.1.2 O requisito da ausência de derrotadores

Com o requisito da ausência de derrotadores, e numa formulação preliminar, sustenta-se que é necessário para a justificação e garantia de  $p$  que  $S$  não acredite ou esteja ciente de um *derrotador* (não-derrotado) para  $p$ , onde *acreditar* ou estar *ciente* de um derrotador para uma dada crença  $p$  consiste em considerar-se  $p$  como *epistemicamente inapropriada*. Deste modo, com este requisito, sustenta-se que uma crença  $p$  de  $S$  está justificada e garantida só se  $S$  *não toma* essa crença  $p$  como epistemicamente inapropriada. Ora, tal como vimos na subsecção anterior, há sobretudo duas formas nas quais uma crença  $p$  pode ser *epistemicamente inapropriada*:  $S$  pode ter boas razões ou contra-evidência para a falsidade de  $p$  (nestes casos  $S$  tem um derrotador *decisivo*) ou  $S$  pode ter boas razões ou contra-evidência para duvidar da fonte ou da qualidade da evidência em que a crença  $p$  é baseada ou suportada (neste caso  $S$  tem um derrotador *erosivo*). Além disso, mesmo tendo um derrotador,  $S$  pode restaurar a legitimidade epistémica da sua crença ao derrotar esse derrotador.

Nesta perspetiva preliminar o requisito da ausência de derrotadores é entendido desta forma:  $S$  não tem *derrotadores não-derrotados* de  $p$  sse  $S$  *não toma* a sua crença  $p$  como epistemicamente inapropriada<sup>12</sup>. No entanto, consideramos que para termos um requisito adequado para a ausência de derrotadores não basta dizer, como Bergmann (2006: 160-163), que  $S$  *não toma* a sua crença  $p$  como epistemicamente inapropriada. Isto porque podemos conceber casos em que  $S$  não está ciente ou não toma a sua crença como inapropriada, mas ainda assim naquela circunstância parece que a crença em questão não é epistemicamente apropriada para  $S$  e, dessa forma, não é justificada. Por exemplo,

(CIENTISTA) Suponha-se que o José é um jovem cientista teimoso que dá uma conferência em que defende  $p$ . Incapaz de tolerar críticas e esperando apenas elogios, o José não presta atenção, nem sequer ouve, uma objeção devastadora de

---

<sup>12</sup> O que se está a apelar nesta formulação é apenas para a ausência de derrotadores *psicológicos*, i.e., derrotadores que  $S$  está ciente ou a que tem acesso.

um seu colega. Assim, tal crítica não tem qualquer impacto na crença do José que continua a acreditar em  $p$ <sup>13</sup>.

Intuitivamente a crença  $p$  do José é derrotada neste caso e, assim, ele não tem justificação ou garantia em  $p$ . Porém, ele *não toma* a sua crença como epistemicamente inapropriada. Como dar conta deste caso? O problema parece que tem a ver com o facto do José *não ser responsável* naquela circunstância. Ou seja, se o José fosse responsável, ele prestaria atenção à objecção do colega e, dessa forma, teria um derrotador ao tomar a sua crença como inapropriada. Por isso, a nossa primeira proposta é adicionar a cláusula de *responsabilidade* ao requisito da ausência de derrotadores<sup>14</sup>. Deste modo,  $S$  não tem derrotadores (não-derrotados) para a sua crença  $p$  na medida em que, ao ser *responsável*,  $S$  não toma essa crença  $p$  como epistemicamente inapropriada. No entanto, podemos conceber outros casos em que o sujeito é responsável e, mesmo assim, a crença não é epistemicamente apropriada e, conseqüentemente, não é justificada. Para se ver isso considere-se um exemplo similar ao caso (FÁBRICA) da subsecção anterior, mas com a seguinte diferença:

(FÁBRICA\*) José tem um profundo ódio pelo patrão da fábrica, devido a uma disfuncionalidade psicológica ou cerebral, que faz com que ele não confie em nada do que o patrão diz. Podemos até supor que não há qualquer reflexão racional ou responsável que afastaria essa enorme desconfiança que o José tem pelo patrão. Deste modo, ele continua a acreditar que a caixa à sua frente é vermelha.

---

<sup>13</sup> Versões deste caso (CIENTISTA) e do caso (FÁBRICA\*) foram expostos na subsecção 6.2.2 do capítulo anterior como contraexemplos ao requisito da ausência de derrotadores de Goldman. Tal como estamos a defender agora, estes casos também podem colocar em causa a proposta de Bergmann sobre este requisito.

<sup>14</sup> Esta cláusula da *responsabilidade* não implica a falsidade da ideia, defendida por Plantinga (2000: 364-356) e Bergmann (2006: 164-165), da possibilidade de haver crenças injustificadas e sem garantia que possam de alguma forma derrotar crenças que são justificadas e garantidas. Em vez disso, o ponto principal desta cláusula é apenas o de não se *desconsiderar* ou *negligenciar* possíveis contra-evidências que estão facilmente disponíveis ao sujeito (independentemente da qualidade de tais contra-evidências e tendo em conta que se tal contra-evidência for defeituosa, é facilmente anulada). Além disso, com esta cláusula propomos uma conceção aproximada ao que Lackey (2008: 45) designa como *derrotadores normativos*; ou seja, crenças ou contra-evidências que  $S$  *teria* se realizasse os seus deveres epistémicos. Nesse sentido os derrotadores são estados mentais que  $S$  *deveria ter* dada a presença de uma determinada evidência disponível.

Aqui estamos a partir da suposição que, do posto de vista subjetivo, o José está a formar adequadamente a sua crença e está a ser responsável. Todavia, intuitivamente parece que a crença do José não está justificada neste caso, pois a sua crença parece ser derrotada por uma autoridade fiável. No entanto, aqui o derrotador está mais relacionado com o ponto de vista externo ou objetivo ao sujeito do que com o seu ponto de vista interno ou subjetivo. Ou seja, o José não toma a sua crença como epistemicamente inapropriada apenas porque o seu sistema cognitivo exibe alguma *disfunção*. Com isto o derrotador em questão não visa a justificação subjetiva, mas apenas a justificação objetiva (que trataremos na próxima secção). Assim, de forma a termos uma conceção completa sobre o requisito da ausência de derrotadores podemos adicionar, para além da condição de responsabilidade (quando se trata de justificação subjetiva), a condição da *função apropriada* (quando se trata de justificação objetiva). Deste modo, S não tem derrotadores não-derrotados para a sua crença p justificada (subjetiva e objetivamente) na medida em que, ao ser responsável e tendo um sistema cognitivo apropriadamente funcional, S não toma essa crença p como epistemicamente inapropriada. Ou, de forma mais formal e completa, podemos dizer que:

(RAD) S não tem *derrotadores não-derrotados* de p sse (i) ao ser responsável (e tendo um sistema cognitivo apropriadamente funcional) S não tem contra-evidência suficientemente boa  $E^*$  para desconsiderar a evidência original E que suporta a sua crença p ou para a falsidade de p, e (ii) se S adquirisse contra-evidência  $E^*$ , S teria evidência adicional  $E^\#$  que anularia  $E^*$ <sup>15</sup>.

Com (RAD) podemos alegar que no caso (CIENTISTA) o derrotador em questão anula a justificação subjetiva, enquanto no caso (FÁBRICA\*) ainda que haja justificação subjetiva, o derrotador em questão anula apenas a justificação objetiva. Mas em que é que consiste esse *funcionamento apropriado* que faz parte de (RAD) e da justificação objetiva? Analisaremos isso na secção seguinte.

---

<sup>15</sup> Por outras palavras, este requisito da ausência de derrotadores sustenta que ao ser responsável, e tendo um sistema cognitivo funcional, S não tem um derrotador de p e, além disso, S teria um *derrotador-de-derrotador* caso adquirisse um derrotador. A ideia de adicionar a condição da *função apropriada* ao requisito da ausência de derrotadores é também utilizada por Grundmann (2011: 160); no entanto, na nossa teoria essa condição só se aplica na justificação objetiva e não na subjetiva.

### 7.1.2 Condição da justificação objetiva

A condição da justificação subjetiva apesar de necessária, não é suficiente para a garantia, uma vez que não assegura a condução à verdade (tal como defendemos na subsecção 6.1.4). Para isso, precisamos igualmente de uma componente objetiva. Na nossa teoria da garantia damos conta dessa componente mais externa ou objetiva na condição (2). Ora, essa condição da *justificação objetiva* da nossa teoria (FEF\*) tem por base o *fiabilismo evidencialista*, que tratámos na subsecção 6.2.4 do capítulo anterior e que oferece uma resposta bastante plausível para o problema da generalidade, justamente com a condição da *função apropriada* que permite resolver alguns contraexemplos que explorámos na secção 6.3 bem como nos capítulos 3, 4, e 5. Tendo isso em conta, nesta condição (2), sobre a justificação objetiva, o processo tipo relevante para avaliar a fiabilidade em *condições normais* tem o seguinte esquema-tipo: ‘*produzir p com base na evidência E e num módulo cognitivo apropriadamente funcional de S’* (onde ‘p’ é substituída pela proposição que S acredita em cada caso e ‘E’ é substituída pela evidência em que S baseia a sua crença). Este é apenas um esquema-tipo, mas para cada caso particular de formação de crenças haverá uma instância particular desse esquema<sup>16</sup>. Assim, com essa indicação do processo tipo relevante, a condição (2) tem a seguinte formulação:

Uma crença p é objetivamente justificada para S sse p resulta em S de um processo da forma ‘produzir p com base na evidência E e num módulo cognitivo apropriadamente funcional de S’ que é fiável em condições normais.

É importante sublinhar que estamos a entender a *fiabilidade* presente nesta condição da mesma forma que a entendemos na subsecção 6.2.4, i.e., como *probabilidade condicional alta*. Por isso, esta condição da justificação objetiva pode ser simplesmente formulada nos seguintes moldes:

Uma crença p é objetivamente justificada para S sse a probabilidade condicional objetiva de p ser verdadeira, dada a evidência E e a função apropriada (dos módulos cognitivos relevantes) de S, é alta em condições normais.

---

<sup>16</sup> Uma instância particular do esquema-tipo pode ter a seguinte forma: ‘*produzir a crença de que há um computador à minha frente com base na evidência não-doxástica de parecer percecionar um computador à minha frente e a partir de um módulo cognitivo responsável pela minha percepção que funciona apropriadamente*’.

No capítulo anterior já vimos como esta condição opera. Por exemplo, constatámos que a noção de *condições normais* foi vantajosa para tentar resolver o problema do novo génio maligno, que a *função apropriada* permite lidar com alguns contraexemplos de fiabilidade accidental<sup>17</sup>, ou que até com o teorema de Bayes, dada a formulação da nossa condição em termos de probabilidade condicional, temos disponível uma forma de determinar se uma dada crença resulta de um processo tipo fiável, entre outros. No entanto, ainda ficaram alguns pormenores importantes por esclarecer, tal como: o que é uma faculdade ou módulo cognitivo que *funciona apropriadamente*, sem qualquer disfunção ou mau funcionamento, de acordo com o seu *plano de conceção*? O que são as *condições normais* para o funcionamento apropriado de um módulo cognitivo? Para respondermos a essas questões nas próximas subsecções desenvolveremos uma teoria *etiológica* das funções.

#### 7.1.2.1 Uma noção preliminar de *função apropriada*

A noção de *função apropriada* é uma ideia que implicitamente todos temos, que frequentemente usamos, e que podemos compreender intuitivamente. Por exemplo, se vemos que uma asa de um pássaro está partida, então podemos intuitivamente dizer que *não funciona apropriadamente* uma vez que o pássaro não será capaz de voar, de realizar a sua *função*, até que a asa esteja curada. Ou se uma pessoa desenvolver cataratas, o cristalino dos seus olhos torna-se menos transparente; assim, os olhos *não funcionam apropriadamente* e essa pessoa não pode ver bem.

Esta noção não é utilizada apenas em contextos quotidianos, mas também é frequente na ciência. A esse propósito Fred Dretske (1988: 91) salienta que “estamos habituados a ouvir acerca de funções biológicas para vários órgãos do corpo. Somos informados que o coração, os rins, etc., têm as suas funções (...). Os biólogos descobrem essas funções; eles não as inventam ou atribuem”. Assim, há uma forma em que um organismo *deve* ou *é suposto funcionar* de acordo com a sua *função*<sup>18</sup>. Por exemplo, o

---

<sup>17</sup> A *função apropriada* permite também acomodar os contraexemplos que apresentámos nos capítulos 3, 4, e 5.

<sup>18</sup> Isto é algo que pode variar de espécie para espécie; assim, para uma espécie a função apropriada de um órgão pode ser F1, mas para uma outra espécie, p.e. com uma história evolutiva e ambiente diferentes, a sua função apropriada pode ser F2.



nosso coração *deve* ou *é suposto* funcionar de modo a que bata a menos de 200 vezes por minuto quando estamos em repouso. E tal como os nossos vários órgãos têm modos de funcionamento apropriado, assim também têm as nossas faculdades ou módulos cognitivos.

Dando uma resposta mais completa, a noção relevante de *função apropriada* pressupõe a noção de *plano de conceção*. E por *plano de conceção* entendemos um conjunto de especificações de acordo com as quais uma coisa, tal como um organismo ou faculdade, *deve* ou *é suposta* funcionar em várias circunstâncias<sup>19</sup>. Ou seja, quando os órgãos ou sistemas orgânicos de um sujeito funcionam apropriadamente, eles funcionam *de uma forma particular* de acordo com a sua *função*<sup>20</sup>. Seguindo Plantinga (1993b: 21-24), podemos pensar o *plano de conceção* como: um conjunto de circunstâncias; para cada membro de uma classe de circunstâncias, está especificado qual é a resposta apropriada (isto é, que coisa será feita); e o que torna essa resposta *apropriada* é o facto de que a coisa em questão visa realizar o seu propósito ou *função*. Assim, pode-se pensar o *plano de conceção* como um conjunto tripartido de circunstâncias, respostas, propósitos ou funções.

Para ilustrar isso pode-se considerar que o coração *responde* de uma certa forma (p.e. com *n* batidas por minuto) às *circunstâncias* (consoante sejam, entre outras, de repouso ou de exercício) de forma a realizar a sua *função* de bombear o sangue e de contribuir para a sobrevivência e bem-estar do organismo<sup>21</sup>. Então o que significa dizer que uma coisa *funciona apropriadamente*? De uma forma mais rigorosa podemos sustentar que:

---

<sup>19</sup> Com esse esclarecimento podemos dizer que um equipamento cognitivo que funciona *apropriadamente* não é a mesma coisa que funcionar *habitualmente*, num sentido estatístico, pois mesmo se um sistema funciona fora da norma estatística, pode ainda assim funcionar apropriadamente de acordo com o seu plano de conceção. Além disso, funcionar *apropriadamente* não é o mesmo que funcionar *perfeitamente* ou mesmo *idealmente*. Isto porque é possível um sistema funcionar apropriadamente mesmo que não funcione sobre o alcance completo da sua operação, ou precise de alguma ajuda exterior. Para o desenvolvimento destas qualificações veja-se Plantinga (1993b: 9-11).

<sup>20</sup> Mas qual é a *função* de um determinado órgão ou faculdades? Para respondermos a essa questão desenvolveremos na próxima subsecção 7.1.2.2 uma conceção *etiológica* das funções.

<sup>21</sup> Além disso, essa função pode ser próxima e remota. Por exemplo, no caso do coração a sua função última ou remota é a de contribuir para sobrevivência do organismo, enquanto a sua função mais próxima ou imediata é a de bombear o sangue.

(FP) Em casos centrais e paradigmáticos, uma coisa (artefacto, organismo, ou faculdade) funciona apropriadamente sse funciona de acordo com o seu *plano de concepção*, funcionando de uma forma tal que realiza o seu *propósito* ou *função* se estiver em condições normais<sup>22</sup>.

Todavia, esta terminologia não nos compromete com a suposição de que os seres humanos e os seus sistemas ou módulos são literalmente planeados ou concebidos<sup>23</sup>. Isto porque este *plano de concepção* ou *a forma na qual uma coisa deve ou é suposta funcionar*, aplicado a organismos ou faculdades, pode ser o resultado de um projeto consciente (tal como Deus) ou simplesmente de um projeto inconsciente (tal como a evolução natural ou alguma outra perspetiva naturalista). Plantinga (1993b: cap. 11, 2008: 20-30) defende apenas uma perspetiva teísta dessa noção<sup>24</sup>; no entanto, vamos desenvolver na próxima subsecção uma perspetiva neutra e naturalista dessa noção que nos parece bastante plausível e que tem a vantagem de poder ser aceite por qualquer um (quer seja teísta, agnóstico, ou ateu).

#### 7.1.2.2 Função apropriada *etiológica*

Dado que a noção de *funcionamento apropriado* é entendida em termos da noção de *plano de concepção* e, por sua vez, tal é entendida em termos de *função*, vale a pena analisar uma concepção plausível de *função*. Adotando, então, uma perspetiva naturalista plausível, com inspiração em Millikan (1984), Neander (1991), Griffith (1993), Godfrey-

---

<sup>22</sup> As *condições normais* são os ambientes favoráveis para se realizar a função em questão. Aprofundaremos melhor essa noção mais abaixo.

<sup>23</sup> Plausivelmente não há qualquer problema em usar o termo *plano* da mesma forma que Daniel Dennett quando fala que um dado organismo possui um certo plano e da evolução como produzindo um plano ótimo. Por exemplo, a esse propósito Dennett (1978: 12) afirma que “no final queremos ser capazes de explicar a inteligência do homem, ou dos animais, em termos do seu plano; e este, por sua vez, em termos de seleção natural desse plano”.

<sup>24</sup> De acordo com Plantinga não há qualquer perspetiva naturalista adequada de *função*, *funcionamento apropriado*, e *plano de concepção*. Isto porque todas essas perspetivas naturalistas enfrentam um forte contraexemplo (de um louco semelhante a Hitler que provoca mutações genéticas). Mas, para Plantinga, há uma perspetiva sobrenatural (ou, melhor, *teísta*) adequada de tais noções teleológicas. Por isso, as noções teleológicas de *função*, *funcionamento apropriado*, etc., requerem uma perspetiva sobrenatural. Nas subsecções seguintes vamos procurar ilustrar que há uma perspetiva naturalista adequada de *função* e de *funcionamento apropriado*. Desse modo, o argumento de Plantinga não é bem-sucedido. Para críticas ao contraexemplo de Plantinga contra as perspetivas naturalistas veja-se Levin (1997), Wunder (2008), Graham (2011).

Smith (1994), Buller (1998), Graham (2012, 2014a), entre outros, queremos explorar brevemente uma conceção *etiológica* de função<sup>25</sup>. Ora, de acordo com essa perspetiva, a função dos nossos organismos, faculdades, ou módulos cognitivos de produção de crenças dependem de histórias de benefícios positivos que explicam por que razão os organismos, faculdades ou módulos cognitivos relevantes existem ou funcionam da forma como funcionam. Assim, o *plano de conceção* e a *função* de um organismo, faculdade, ou módulo cognitivo resultam dessas histórias; ou seja, tais organismos, faculdades, ou módulos têm funções etiológicas (ou “funções-e” para abreviar). Ou, por outras palavras, as *funções-e* são consequências ou efeitos benéficos que *explicam* por que um dado item existe. De um modo mais rigoroso, podemos caracterizar a perspetiva da função-e nos seguintes termos<sup>26</sup>:

(FE) Um exemplar do tipo T tem a *função-e* de produzir o efeito E num sistema S sse:  
 (i) os exemplares passados de T produziram E nos antepassados de S<sup>27</sup>, (ii) produzir E beneficiou os antepassados de S, e (iii) produzir E ao beneficiar os antepassados de S contribui para explicar porque T existe em S.

Voltando ao exemplo paradigmático do coração, (i) um dos efeitos que os exemplares passados do coração tiveram nos nossos antepassados foi bombear o sangue. Além disso, (ii) esse efeito foi benéfico para os nossos antepassados; pois, caso os seus corações não bombeassem o sangue de uma certa forma, eles não teriam sobrevivido muito tempo. Por fim, (iii) o facto dos corações passados bombearem sangue nos nossos

---

<sup>25</sup> A perspetiva etiológica das funções é bastante aceite na literatura contemporânea. A ideia principal desta teoria é a seguinte: as funções dependem de histórias que explicam por que razão o item existe ou opera da forma como opera. Este foco na *etiologia* ou *história* permite traçar a diferença entre efeitos explicativos benéficos (que caracterizam a função) daqueles efeitos meramente acidentais e não-explicativos (sejam eles benéficos ou não). Como teoria rival *a-histórica* podemos encontrar a *teoria da propensão*, defendida por Bigelow e Pargetter (1987), de acordo com a qual uma função de um item é qualquer propensão que contribuiria para a seleção do item no ambiente natural do organismo. Assim, as funções dependem de possíveis efeitos futuros e não de efeitos passados efetivos. Porém, uma vez que o futuro (ao contrário do passado) não pode explicar o presente, tal teoria parece não conseguir traçar uma distinção clara entre efeitos funcionais presentes e aqueles meramente acidentais, bem como não consegue acomodar a noção de *mau-funcionamento* que se deve ao defeito. Para críticas a tais perspetivas a-históricas da função veja-se Graham (2012).

<sup>26</sup> Esta formulação foi inspirada em Graham (2014a: 19-20) e Kelp (2016a: 5-6).

<sup>27</sup> Neste contexto os “antepassados de S” não precisam ser as *gerações anteriores* de S; pode ser simplesmente o próprio sistema S num *tempo anterior* ao momento atual.

antepassados contribui para explicar porque os corações existem ainda hoje nos seres humanos. Isto porque, por exemplo, os corações no passado ao bombear sangue contribuíram para a proliferação dos genes responsáveis por eles o que permite explicar, dessa forma, a existência do coração hoje. Assim, de acordo com (FE), o nosso coração tem a *função-e* de bombear o sangue; por isso, o nosso coração *funciona apropriadamente* se realizar, entre outras, essa *função-e*<sup>28</sup>.

No entanto, é preciso distinguir a *função-e* de uma coisa daquilo que é um mero *subproduto* sem propósito do seu funcionamento. Por exemplo, o coração para além de bombear sangue, também produz um certo tipo de som; contudo, produzir esse tipo de som não é uma *função-e* do coração. Mas porquê? A razão disso está no facto de que não satisfaz a condição (ii) ou (iii) de (FE). Ou seja, por um lado, produzir esse tipo de som pode não ter um benefício claro nos antepassados; assim, a condição (ii) não é satisfeita. Mas, por outro lado, ainda que essa condição seja satisfeita, a produção desse tipo de som não contribui para a explicar porque os seres humanos têm coração; dessa forma, a condição (iii) não seria satisfeita. Portanto, de acordo com (FE), produzir um certo tipo de som não constitui uma *e-função* do coração, mas é simplesmente um subproduto do seu funcionamento<sup>29</sup>.

Ora, uma vez que um exemplar de um tipo tem uma *função-e*, isso dá também origem a normas prescritivas que governam como um exemplar do seu tipo funciona apropriadamente. Ou seja, as funções-e vêm associadas a normas ou especificações que regulam o procedimento correto a seguir de forma a realizar tais funções<sup>30</sup>. Assim,

---

<sup>28</sup> Tipicamente os vários itens de um sistema não têm apenas uma *função-e*, mas sim uma pluralidade de *funções-e*. Por exemplo, a *língua* tem uma *função-e* na alimentação ao auxiliar na deglutição, mas também tem uma *função-e* na fala ao ajudar a formar o som das palavras. Além disso, certos itens podem até perder *funções-e* ao longo do tempo (como o apêndice nos seres humanos) ou adquirir *funções-e* ao longo do tempo (como o caso das penas nas aves). Mas esta teoria etiológica das funções não está limitada aos tipos biológicos; pelo contrário aplica-se a qualquer tipo de item (tal como práticas sociais, palavras, formas de comportamento, artefactos, etc.) que são copiados e seleccionados por algum dos seus efeitos benéficos.

<sup>29</sup> Um outro exemplo: o nariz é usado regularmente para suportar os óculos, mas as pessoas não têm nariz para segurarem os óculos: a condição (iii) de (FE) não é satisfeita. Ou seja, segurar os óculos não é a *função-e* do nariz, mas apenas um subproduto accidental.

<sup>30</sup> Estas *normas* não dependem de objetivos ou intenções dos indivíduos, ou de serem representadas ou aprovadas. Pelo contrário, são padrões ou níveis de possível desempenho que são de alguma forma adequados para

quando um sistema tem uma *função-e* tem concomitantemente um *plano de concepção*. Ora, com base em (FE), o *funcionamento apropriado* de um dado sistema consiste em funcionar de acordo com o seu *plano de concepção* e de um modo tal que, em condições normais, realiza a sua *função-e*. Uma forma ainda mais precisa de caracterizar o *funcionamento apropriado* à luz da teoria (FE) seria dizer o seguinte: um exemplar de um tipo *funciona apropriadamente* quando funciona da mesma forma que os exemplares passados funcionaram quando o tipo em questão adquiriu a sua *função-e*. Ou seja, é a forma de funcionamento em que os exemplares passados desse tipo funcionaram quando produziram o benefício relevante (o qual fez a contribuição que explica porque o tipo existe agora no sistema). Por exemplo, no caso do coração, o seu *funcionamento apropriado* é a forma como os corações passados funcionaram quando eles geraram o efeito benéfico de bombear o sangue de uma certa forma.

Mas, com a *função-e*, para além de haver especificação sobre o funcionamento apropriado, há igualmente uma especificação sobre as *condições normais*. Em que consistem, então, essas *condições normais*? Estas são as condições similares àquelas em que os exemplares passados estavam situados quando a *função-e* foi adquirida. E são relevantes porque um sistema que funciona apropriadamente não consegue realizar a sua *função-e* a não ser que esteja em tais condições normais. Por exemplo, um coração pode funcionar apropriadamente sem bombear sangue e, assim, sem realizar a sua *função-e*. Imagine-se que durante uma cirurgia complexa, o médico retirou o coração do tórax de um sujeito, colocando-o num recipiente artificial em que recebe sinais elétricos e, dessa forma, continua a bater apropriadamente, ainda que não esteja a bombear sangue. Nesta situação temos ainda um coração que funciona apropriadamente; todavia, ele não realiza a sua *função-e*, precisamente porque não está nas suas circunstâncias normais<sup>31</sup>. Porém, se estivesse em condições normais, ao funcionar apropriadamente, o coração realizaria a sua *função-e*, produzindo o efeito relevante benéfico. Desta forma, o *funcionamento apropriado* e as *condições normais*

---

a realização de uma função ou propósito. Para uma caracterização mais detalhada deste tipo de norma veja-se Burge (2010: 311).

<sup>31</sup> Este caso é baseado em Graham (2012: 13; 2014a: 22).

são, então, padrões normativos para um sistema com uma *função-e*. Aliás, tais noções são constitutivamente entendidas em termos da noção de *função-e*.

Antes de avançar para a aplicação desta teoria aos casos epistémicos vale a pena considerar ainda outro pormenor relevante e que poderá ser útil para lidar com algumas objeções (como a objeção do “Homem dos Pântanos” que trataremos mais à frente na subsecção 7.2.2). Enquanto a etiologia requer alguma história de benefícios positivos, *não requer* uma enorme quantidade de tal história, nem sequer exige, como se costuma pensar, a seleção natural. Graham (2014a) sugere que há várias formas de lidar com o requisito etiológico que não pressupõem a seleção natural ao longo de gerações. Assim, para além de um item poder adquirir uma *função-e* particular (i) pela seleção natural *direcional*, também poderá adquirir tal *função-e* (ii) em curso, pela seleção natural de *manutenção*<sup>32</sup>, ou (iii) através de processos de aprendizagem<sup>33</sup>, ou até mesmo (iv) pela atividade metabólica do próprio organismo<sup>34</sup>, entre outros. Com isso permite-se uma pluralidade de *fontes* de funções etiológicas. Mas como é que esta teoria etiológica das funções se pode aplicar aos casos epistémicos?

### 7.1.2.3 Função etiológica para os casos epistémicos

Na condição (2) da nossa teoria da garantia (FEF\*) fala-se de *módulos cognitivos* e não de forma geral de *sistema cognitivo*; pois, queremos considerar apenas aquelas

---

<sup>32</sup> Por um lado, a seleção natural *direcional* é o tipo de seleção que conduz a uma mudança na frequência de certos traços; por outro lado, a seleção natural de *manutenção* é o tipo de seleção que mantém a frequência de traços na população. A esse propósito, Graham (2014a: 27) sustenta que “a maior parte das mutações, por exemplo, são prejudiciais. (...) Porque prejudiciais elas são excluídas, em favor da variante normal do traço. O traço não malformado então continua a existir e predomina na população por causa da sua relativa superioridade”.

<sup>33</sup> De acordo com Graham (2014a: 31-33) há uma analogia entre a seleção natural e a aprendizagem por tentativa-erro: ambas requerem variação, ambas selecionam o traço/comportamento benéfico e excluem aqueles que têm resultados negativos. Por exemplo, pode-se afirmar que os nossos dedos adquiriam, entre outras funções, a *função-e* de apertar os atacadores das nossas sapatilhas: tentamos uma dada quantidade de vezes e foi selecionada a melhor forma de proceder, dados os benefícios.

<sup>34</sup> Graham (2014a: 29) sugere que “onde a seleção natural toma as gerações anteriores como *input*, a operação comum do metabolismo de um organismo toma os tempos anteriores como *input*; isso explica a existência contínua de traços nos indivíduos ao longo do *tempo* em virtude dos seus efeitos benéficos. (...) Um *tempo* anterior do seu coração, ao bombear o sangue, contribui para a sua existência num tempo posterior, de certa forma em virtude dos seus efeitos benéficos em si”.

partes do sistema cognitivo que são responsáveis pela produção ou aquisição das crenças em questão. Assim, mesmo que uma dada parte do sistema cognitivo não funcione apropriadamente, desde que os módulos cognitivos responsáveis pela crença em questão *p* funcionem apropriadamente, a crença poderá ter justificação objetiva e garantia. Não é necessário, então, que todas as faculdades ou módulos de *S* funcionem apropriadamente; pelo contrário, o que importa e o que deve funcionar apropriadamente em *S* são os módulos envolvidos na produção da crença em questão. Além disso, na condição (2) fazemos referência a *módulos cognitivos* e não simplesmente a *módulos* em geral, pois algum módulo do nosso sistema pode funcionar apropriadamente e ainda assim não ter o propósito ou a função-e de ser conducente a crenças verdadeiras, mas antes ao conforto, à satisfação de desejos, ao pensamento ilusório, etc.<sup>35</sup>. Assim, por *módulos cognitivos* entendemos apenas aquelas partes do sistema de um sujeito que, como sua *função-e*, visam ou tendem à produção de crenças verdadeiras. E podemos dizer que tal como o nosso coração tem uma *função-e* (i.e. bombear sangue), também os nossos módulos cognitivos têm uma *função-e* (i.e. fornecer-nos informação fiável, entre outros, sobre o nosso ambiente, passado, pensamento, etc.).

Ora, se os nossos *módulos cognitivos* têm como sua *função-e* a tendência para produzir crenças verdadeiras e evitar o erro, então com isso têm igualmente um *plano de conceção* ou *normas prescritivas* que especificam ou regulam o procedimento correto a seguir para se realizar tal *função-e*<sup>36</sup>, ou seja, especificam o *funcionamento apropriado* e as *condições normais* de tais módulos. Por um lado, tais módulos *funcionam apropriadamente* na medida em que funcionam da forma em que estavam a funcionar quando produziram o benefício relevante (i.e. a tendência de produzirem crenças verdadeiras e evitar o erro) que explica por que tais módulos existem agora no sujeito. Por outro lado, as *condições normais* de tais módulos são as condições (similares) em

---

<sup>35</sup> Por exemplo, uma pessoa pode pensar que vai recuperar de uma temível doença muito mais rapidamente do que está justificado pelas estatísticas de que está consciente. Neste caso, o módulo que funciona apropriadamente e que produziu a crença em questão visa muito mais o conforto do que verdade.

<sup>36</sup> Chame-se a tais normas de *normas epistémicas* uma vez que são entendidas em termos da promoção de crenças verdadeiras.

que os exemplares passados desses módulos produziram aquele efeito benéfico que explica por que tais módulos ainda existem no sujeito. Assim, quando tais módulos funcionam apropriadamente em condições normais realizam a sua *função-e* de tenderem a produzir crenças verdadeiras<sup>37</sup>.

Mas teremos módulos que têm como *função-e* a tendência para a produção de crenças verdadeiras? De acordo com a teoria (FE), um dado exemplar de um tipo de módulo M tem a *função-e* de produzir tendencialmente crenças verdadeiras CV num sujeito S sse (i) os exemplares passados de M produziram CV nos antepassados de S, (ii) produzir CV beneficiou os antepassados de S, e (iii) produzir CV ao beneficiar os antepassados de S contribui para explicar porque M existe em S. Ora, no caso dos seres humanos, os módulos responsáveis pelas crenças que resultam da percepção, memória, testemunho, indução, etc., parecem satisfazer tais condições. Por exemplo, com respeito à percepção, a alegação presente em (i) é uma afirmação empírica bastante plausível. Além disso, tal como muitos dos nossos outros módulos em geral, os nossos módulos de formação de crenças perceptivas foram benéficos (e, por isso, foram replicados) ao produzirem tendencialmente crenças verdadeiras sobre o meio envolvente porque tais módulos contribuíram de alguma forma para a sobrevivência e adaptação ao meio. Ora, isso contribui para explicar por que razão tais módulos continuam a existir, satisfazendo assim também as condições (ii) e (iii). Deste modo, formar tendencialmente crenças verdadeiras sobre o meio envolvente é uma *função-e*

---

<sup>37</sup> Seguindo Graham (2012: 29; 2014a: 23-24), aqui pode-se fazer uma analogia com a epistemologia das virtudes de Sosa (2007) que desenvolveu uma teoria da garantia em termos do exercício bem-sucedido de competências epistémicas em analogia com as capacidades atléticas. Assim como um arqueiro que atinge o centro do alvo devido a uma competência alcança o seu objetivo, do mesmo modo um sujeito que forma uma crença verdadeira devido a uma competência alcança o seu objetivo. A esse *alcance do objetivo* através da competência Sosa chama *aptidão*. Por sua vez, ao atirar de uma seta ou ao formar de uma crença através de uma competência Sosa chama *habilidade*. Na teoria etiológica das funções que estamos a desenvolver, o *funcionamento apropriado* corresponde à *habilidade* e a *realização da função* (por causa do funcionamento apropriado em condições normais) corresponde à *aptidão*. Portanto, a teoria de Sosa não é realmente uma rival da teoria da função apropriada, sendo em vez disso complementares (tal como já salientámos na subsecção 6.3.1 do capítulo anterior).



dos nossos módulos responsáveis pelas crenças percetivas. A este propósito estudos em psicologia e ciências cognitivas, como os de Stephen Palmer (1999: 6), sugerem que<sup>38</sup>:

“A visão evoluiu para ajudar na sobrevivência e reprodução bem-sucedida dos organismos. Objetos e situações desejáveis - tal como alimentação nutritiva, abrigo protetor, e companheiros desejáveis - devem ser procurados e abordados. Objetos e situações perigosas - tal como cair em precipícios, objetos em queda, e predadores famintos ou furiosos - devem ser evitados e afastados. Desse modo, para se agir de uma forma evolutivamente adaptativa, devemos de alguma forma obter informações sobre que objetos estão presentes no mundo que nos rodeia, onde estão localizados, e que oportunidades eles nos proporcionam. (...) [A visão] dá a um observador informação altamente fiável sobre as localizações e propriedades dos objetos do ambiente. Falando evolutivamente, a perceção visual é útil só se é razoavelmente precisa. (...) De facto, a visão é útil precisamente porque é precisa”.

Uma explicação similar pode ser aplicada para os restantes módulos cognitivos que temos. Assim, podemos dizer que os nossos módulos de formação de crenças foram em geral selecionados pela sua tendência a produzir crenças verdadeiras. Isto porque tais módulos (i) produziam tendencialmente crenças verdadeiras nos nossos antepassados; ora, (ii) tal efeito foi benéfico uma vez que lhes permitiu reproduzir e sobreviver (p.e. ao detetar predadores perigosos, ao encontrar alimentação, entre outros); e, dessa forma, (iii) permitiu replicar os mesmos módulos cognitivos com a mesma função nos seus descendentes. Assim, em geral os nossos módulos (responsáveis pela perceção, memória, testemunho, indução, etc.) têm como *função-e* a tendência a produzir crenças verdadeiras<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Para além de Palmer, outros psicólogos ou cientistas cognitivos mais recentes como Parker (2010: 441) ou Huber e Wilkinson (2010: 401) continuam a evidenciar que os nossos módulos responsáveis pela perceção tendem a produzir crenças verdadeiras sobre o ambiente.

<sup>39</sup> Contra essa ideia por vezes argumenta-se, como Burge (2010: 301) ou Plantinga (2011: 327), que os sistemas percetivos não têm, pois não podem ter, uma representação percetiva exata (i.e. uma tendência a crenças verdadeiras) como função biológica. Isto porque há um desfasamento entre sucesso *representacional* e sucesso *biológico*. Além disso, Burge sustenta que a verdade e a exatidão representacional são questões semânticas e não práticas (pois, *em si mesma*, a tal exatidão ou verdade representacional não contribui para qualquer bem ou benefício); mas a biologia apenas se importa com questões práticas. Dessa forma, como a verdade ou a exatidão representacional *em si* não faz literalmente nada para a adaptação, então tal não é uma função biológica da perceção. O argumento pode ser formulado deste modo, sendo R a capacidade de representar com exatidão e sendo P um traço

Com estas clarificações já determinámos com mais rigor qual é o *processo tipo* relevante que deve ser fiável. Ou seja, o que deve ser fiável é a produção da crença em questão *com base na evidência* do sujeito e num módulo cognitivo *apropriadamente funcional* responsável por essa crença. Mas a fiabilidade em consideração nesta condição (2) de (FEF\*) não é a fiabilidade *de facto* (i.e. a fiabilidade em circunstâncias de uso), mas sim é uma fiabilidade relativa a *condições normais*. Ou seja, a fiabilidade do processo tipo relevante em consideração deve ser avaliada relativamente a *condições normais*, i.e. aos ambientes para os quais os módulos cognitivos de S responsáveis pela crença em questão foram seleccionados pelos seus efeitos benéficos. Deste modo, com respeito ao processo tipo relevante é a fiabilidade em *condições normais* que importa, pois a fiabilidade em tais circunstâncias individua e explica o que conta como funcionamento apropriado (de forma a realizar a *função-e*).

Por outras palavras, uma vez que a garantia e a justificação objetiva dependem de alguma forma do funcionamento apropriado dos módulos cognitivos, e esse funcionamento apropriado opera de uma forma que está constitutivamente associada à tendência para produzir crenças verdadeiras *em condições normais*, então terá de se avaliar a fiabilidade em questão com respeito a tais *condições normais* e não com respeito a quaisquer outras condições. Assim entendido, podemos atribuir justificação objetiva às vítimas do novo génio maligno, tal como argumentámos no final do último capítulo. Uma vez que se em tal cenário o sujeito S forma crenças num processo tipo relevante *que é fiável em condições normais* (ainda que não fiável nas condições ou mundo do génio maligno), S ainda terá justificação objetiva na sua crença. Afinal, no

---

do nosso sistema percetivo: (1) A natureza não se importa sobre a capacidade R do traço P *como tal*; ou seja, R não promove *em si* a adaptação. (2) R é uma função biológica do traço P só se a natureza se importa de R *como tal*, só se R promove *em si* a adaptação. (3) ∴ R não pode ser uma função biológica do traço P. Todavia este argumento não nos parece decisivo. Pois, ainda que R *como tal* não contribua para a adaptação, daí não se segue que R nunca possa, em qualquer circunstância, contribuir para a adaptação. Aliás, plausivelmente R contribui para procurar alimentação, encontrar companheiros, evitar predadores, etc.; as representações tendencialmente precisas ou exatas são bons guias de ação. Por isso, plausivelmente R contribui para a adaptação, podendo dessa forma ser uma função do traço P. Se isto é plausível, tal como consideramos, então a premissa (2) é falsa e o argumento de Burge não é bem-sucedido. Para críticas ao argumento de Plantinga de que a seleção natural (em conjunção com o naturalismo) é irrelevante para a fiabilidade percetiva veja-se Faria (2015a).

caso típico, as vítimas do génio maligno continuam a ter módulos cognitivos semelhantes aos nossos que funcionam apropriadamente e tais que, se estivessem em condições normais, realizariam a sua *função-e* de produzir tendencialmente crenças verdadeiras<sup>40</sup>.

Por fim, vale a pena referir que com esta abordagem podemos igualmente atribuir justificação objetiva para os casos do “conhecedor alienígena”<sup>41</sup>. Ou seja, dos casos possíveis, mas não atuais, de criaturas com processos de formação de crenças muito diferentes dos nossos e em ambientes também muito diferentes. Isto porque se tais sistemas alienígenas de formação de crenças têm a tendência para formar crenças verdadeiras como sua *função-e*, então o *processo tipo* relevante em questão pode ser fiável nas *suas* condições normais (ainda que não seja fiável nas *nossas* condições normais ou no nosso mundo atual) e, desse modo, tais sujeitos podem possuir justificação objetiva para terem as suas crenças.

### 7.1.3 Condição do ambiente favorável

É possível que um sujeito tenha justificação subjetiva e objetiva para acreditar numa dada proposição, mas não garantia suficiente para essa crença ser conhecimento. Isso é o que acontece, por exemplo, com as vítimas do génio maligno. Porém, não é preciso conceber tais cenários para isso ocorrer. Basta pensarmos que muitas das nossas crenças justificadas quotidianas podem ser verdadeiras por mero *acaso* ou *acidente*, tal como sugeriu Gettier (1963). Um desses casos que pode suceder no quotidiano é o seguinte:

(RELÓGIO) Por exemplo, suponha-se que a Maria desce as escadas de manhã para tomar o pequeno almoço e ao olhar para o seu relógio, normalmente fiável que está na cozinha, vê que são 8h20. Além disso, suponha-se que essa crença é verdadeira e que de facto são 8h20. Aqui temos um caso em que a Maria forma uma crença verdadeira justificada, bem como parece ser o resultado de um processo fiável.

---

<sup>40</sup> Ou seja, a justificação objetiva implica que os módulos cognitivos de um sujeito que funcionam apropriadamente tendem a produzir crenças verdadeiras *em condições normais*; mas tal *não requer* que o sujeito esteja presentemente *nas* condições normais, uma vez que um dado módulo pode funcionar apropriadamente ainda que não esteja no momento presente em tais condições.

<sup>41</sup> Apresentámos esses casos e a resposta de algumas teorias nas notas de rodapé 72 e 76 do capítulo anterior.

Contudo, suponha-se que o relógio está de facto parado há 24 horas e, assim, foi apenas por uma questão de sorte que a Maria olhou para o relógio no exato momento do dia em que ele está a registar a hora correta. Neste caso mesmo que a Maria tenha boa evidência ou justificação para acreditar que são 8h20 e a sua crença seja verdadeira, ela não tem conhecimento que são 8h20, uma vez que a sua crença é verdadeira por mera sorte<sup>42</sup>.

Neste caso podemos dizer que a Maria tem justificação subjetiva e objetiva para acreditar que são 8h20. Aliás, a sua crença é uma resposta apropriada à sua evidência, os módulos cognitivos responsáveis pelas suas crenças percetivas estão a funcionar apropriadamente, o processo pelo qual formou tal crença é fiável em condições normais, entre outros aspetos. No entanto, não diríamos que a Maria sabe ou tem garantia suficiente para conhecer que são 8h20. Isto porque é por mera *sorte* que a crença da Maria é verdadeira (mas, tal como temos visto desde o capítulo 3, o conhecimento ou a garantia suficiente para o conhecimento não pode ser uma questão de mera sorte, acaso, ou acidente - essa é a *intuição anti-sorte* sobre o conhecimento<sup>43</sup>, tal como lhe chama Pritchard). Um outro caso de sorte epistémica que qualquer teoria do conhecimento, ou da garantia suficiente para o conhecimento, tem de lidar é o seguinte:

(CELEIRO) A Maria está a conduzir numa zona rural e, num dado momento, olha a paisagem pela janela do seu carro. Ela vê o que parece ser um celeiro no meio de uma planície e forma uma crença percetiva que há um celeiro na planície. Contudo, a Maria não está ciente que está a olhar para um dos poucos celeiros reais numa área repleta com meras fachadas de celeiros (i.e estruturas que, vistas da estrada, são indiscerníveis de celeiros reais, mas são falsos celeiros). Neste caso a Maria tem uma crença verdadeira justificada. Além disso é apropriadamente causada e resulta de um processo fiável. Todavia, não é um caso de conhecimento, pois foi uma questão de pura sorte ela estar a olhar para um celeiro real<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Este caso é inspirado em Russell (1948: 170-171).

<sup>43</sup> A outra intuição é que o conhecimento é nalgum sentido produto de uma habilidade cognitiva. Essa *intuição da habilidade* é capturada na nossa teoria pelas condições (1) e (2) tal como as formulamos em (FEF\*).

<sup>44</sup> Este caso é inspirado em Goldman (1976) que por sua vez atribui tal exemplo a Carl Ginet.

Então, como se pode lidar com tal sorte epistémica<sup>45</sup>? Se as condições (1) e (2) de (FEF\*) consideradas conjuntamente não são suficientes, o que falta para lidar com os casos de sorte epistémica como o do (RELÓGIO), do (CELEIRO), e de outros semelhantes? O que parece faltar é um *ambiente* epistémico favorável ou não enganador quando se forma a crença em questão. Foi por isso que adicionámos em (FEF\*) a condição (3) que tem a ver com a crença em questão ser formada num *ambiente epistémico favorável*. Mas como entender isso? Partindo da suposição de que uma redução ou análise do conhecimento é um projeto viável<sup>46</sup>, consideramos que as respostas mais prometedoras para essas questões e para o que é um ambiente epistémico favorável envolvem soluções modais<sup>47</sup>. As principais soluções modais são a *sensibilidade* (a apresentar na

---

<sup>45</sup> No capítulo anterior, na subsecção 6.4.1, abordámos a sorte epistémica *subjéctiva*. No entanto, agora não é esse tipo de sorte que está aqui em questão. Pelo contrário, é uma sorte mais *objectiva* relacionada com o ambiente em que o sujeito se encontra.

<sup>46</sup> O projeto *analítico* na epistemologia consiste na possibilidade de oferecer uma definição informativa (e possivelmente não-circular) de conhecimento. Por outras palavras, é o projeto de decompor o conceito de conhecimento noutros conceitos mais simples, primitivos, ou mais básicos do que ele. Epistemólogos como Williamson (2000), Church (2015), Kelp (Forthcoming) têm evidenciado bastante ceticismo em relação a este projeto, sustentando que o conceito de conhecimento é ele próprio um conceito primitivo, não explicável em termos de outros conceitos. Isto porque a história da epistemologia recente, desde a publicação do artigo de Gettier (1963), é a história de sucessivos insucessos de inúmeras tentativas de analisar a noção de conhecimento. Ou seja, cada proposta para remendar a análise tradicional de conhecimento ou para adicionar uma nova quarta condição tem dado invariavelmente origem a novos casos Gettier contra a suficiência das condições. Ora, tais epistemólogos tomam esses insucessos como evidência indutiva forte de que o projeto *analítico* deve ser abandonado. No entanto, consideramos que esse ceticismo é bastante prematuro e pode-se dizer que nos últimos anos tem havido algum progresso neste projeto *analítico* sobretudo com as condições modais que vamos explorar.

<sup>47</sup> Há várias outras tentativas de solução não-modais, como adicionar uma das seguintes condições: (i) a crença de S que p tem justificação infalibilista; (ii) a crença de S que p não é inferida a partir de qualquer falsidade; (iii) a crença de S que p é causada pelo facto que p. No entanto, pensamos que há fortes objeções para essas vias de resposta. A proposta (i) é contraintuitiva, pois na nossa vida diária conhecemos muitas coisas e raramente possuímos justificação infalível para as nossas crenças; é uma proposta de solução que conduz ao ceticismo. Contra a proposta (ii) há casos Gettier não-inferenciais, como o caso (RELÓGIO); além disso, é argumentável que possa haver conhecimento a partir de crenças falsas (cf. Warfield 2005: 408). Por fim, contra (iii) podemos sustentar que há contraexemplos do tipo Gettier que escapam a essa condição, tal como o caso do (CELEIRO) ou até mesmo o caso (RELÓGIO); também se poderá argumentar que essa condição não dá conta do conhecimento do futuro ou até de crenças matemática. Portanto, tais soluções não conseguem dar uma resposta prometedora para a sorte epistémica envolvida nos casos Gettier.

subsecção 7.1.3.1) e a *segurança* (a desenvolver na subsecção 7.1.3.2). Defenderemos que temos razões para preferir a condição da segurança em vez da sensibilidade. Por isso, em (3) de (FEF\*) entende-se o *ambiente favorável* à luz dessa condição.

### 7.1.3.1 Condição modal da sensibilidade

A condição da *sensibilidade* foi formulada por Robert Nozick (1981: 179) e pode ser apresentada do seguinte modo:

(CS) Uma crença  $p$  de  $S$  é sensível sse: se  $p$  fosse falsa,  $S$  não acreditaria que  $p$ .

Ora, (CS) é equivalente a dizer que nos *mundos possíveis próximos*<sup>48</sup> em que não- $p$ ,  $S$  não acredita que  $p$ . Uma razão para se incluir a condição da sensibilidade numa análise do conhecimento, ou da garantia suficiente para o conhecimento, é que parece haver um sentido em que o conhecimento requer não apenas que se esteja correto ou que se acredite numa crença verdadeira, mas que se rastreie a verdade noutras circunstâncias possíveis. Assim, para haver conhecimento acrescenta-se a condição de que *a crença de  $S$  que  $p$  é sensível*.

Aparentemente esta condição permite lidar bem com os casos de sorte epistémica. Por exemplo, no contraexemplo do (RELÓGIO), no mundo atual da Maria, ela acredita que são 8h20 (i.e. acredita  $p$ ) e de facto são 8h20 (i.e.  $p$  é verdadeira). Para avaliar se a crença da Maria é sensível precisamos de considerar o mundo possível mais próximo em que  $p$  é falsa (ou seja, o mundo possível onde tudo é igual ao mundo atual que se está a considerar *exceto* naquilo que for necessário para  $p$  ser falsa)<sup>49</sup>. Um tal mundo seria, por exemplo, um mundo em que tudo é igual com a exceção de que são 8h25 e Maria olha para o relógio nesse momento. O que é que a Maria acredita nesse mundo? Dado que o relógio continua parado, ela continuaria a acreditar que são 8h20. Por outras palavras, caso fosse falso que são 8h20, a Maria continuaria a acreditar nessa proposição (visto

---

<sup>48</sup> Podemos *ordenar* os mundos possíveis em termos de quão *similares* eles são com o mundo atual que se está a considerar. Por um lado, os mundos possíveis *próximos* são aqueles em que tudo é igual ao mundo atual exceto um pequeno pormenor. Por outro lado, os mundos possíveis *distantes* são aqueles em que são muito diferentes do mundo atual (p.e. um mundo em que as leis fundamentais da física são diferentes). Além disso, o termo *atual* é uma noção indexical; por isso, o meu mundo atual é diferente do mundo atual da vítima de um génio maligno, ou diferente do mundo atual da Maria no contraexemplo (CELEIRO) ou de outros contraexemplos que se esteja a avaliar.

<sup>49</sup> Aqui estamos a seguir Pritchard (2016a: 22-23) na aplicação do princípio de *sensibilidade* a vários casos.

que a *base* para essa crença não seria alterada)<sup>50</sup>. Assim, a crença da Maria seria insensível e, por isso, não seria um caso de garantia suficiente para o conhecimento.

Uma avaliação semelhante pode-se aplicar aos outros casos do tipo Gettier. Por exemplo, no contraexemplo do (CELEIRO), caso fosse falso que o objeto que a Maria está a olhar é um celeiro real (ou seja, se fosse um falso celeiro), a Maria continuaria a acreditar nessa proposição (visto que a base para essa crença não seria alterada). Assim, a crença da Maria seria insensível, não sendo um caso de conhecimento. No entanto, apesar deste aparente sucesso, há razões para preferir uma condição modal diferente da sensibilidade. Isto porque, em primeiro lugar, a sensibilidade implica que o princípio do fecho, que é bastante intuitivo, é falso<sup>51</sup>. De acordo com esse princípio:

(PF) Para todo  $S$ ,  $\phi$ ,  $\psi$ , se  $S$  tem garantia que  $\phi$ , e  $S$  tem garantia que  $\phi$  implica  $\psi$ , então  $S$  tem garantia que  $\psi$ .

Por exemplo, se sei que tenho duas mãos, e se sei que ter duas mãos implica que não sou um cérebro numa cuba, então sei que não sou um cérebro numa cuba. Ora, a crença de que tenho duas mãos satisfaz (CS), pois suponha-se que agora acreditamos que temos duas mãos; parece intuitivo que se fosse falso que temos duas mãos (p.e. suponha-se que ocorreu um acidente), mas tudo o resto fosse igual, então não acreditaríamos mais que temos mãos; aliás, veríamos que não as tínhamos. Todavia, a crença que sou um cérebro numa cuba não satisfaz (CS), pois agora acreditamos que não somos um cérebro numa cuba; mas se fossemos um cérebro numa cuba, continuaríamos ainda assim acreditar que não somos um cérebro numa cuba. Deste modo, sabemos que temos duas mãos, mas não sabemos que não somos um cérebro sem mãos numa cuba. Mas parece absurdo que possamos simultaneamente saber que

---

<sup>50</sup> Quando estamos a avaliar se uma crença de um dado caso é sensível ou não, precisamos de relacionar o princípio de sensibilidade ao método de formação de crenças que é *efetivamente* usado. Ou seja, o mundo possível que devemos considerar é apenas o mundo possível mais próximo em que a proposição em questão é falsa e em que o sujeito forma uma crença nessa proposição ao usar o mesmo *método* ou *base* de formação de crenças que utilizou no seu mundo atual. Esta consideração com respeito ao *mesmo método* ou *base* também será utilizada no princípio da segurança. Aqui por “método” ou “base” entende-se qualquer processo cognitivo que dá origem à crença em questão.

<sup>51</sup> Já sublinhámos este ponto na subsecção 6.1.3 a propósito das respostas ao desafio cético.

temos duas mãos e não saber que não somos um cérebro sem mãos numa cuba; ou seja, tal conjunção parece “abominável” (cf. DeRose 1995: 27-29).

Ainda com respeito ao princípio (PF), Kripke (2011: 186) formulou um outro exemplo das implicações de (CS). Suponha-se que uma zona rural está repleta de fachadas de celeiros falsos, tal como exposto no caso (CELEIRO), mas agora tais fachadas estão pintadas de azul; por sua vez, os raros celeiros verdadeiros estão pintados a vermelho. Ora, a Maria olha para um celeiro que está pintado de vermelho. Com base na sua experiência perceptiva, a Maria acredita corretamente que:

(C1) Há um celeiro vermelho no campo.

Propensa a ser um pouco meticulosa, ela também nota que:

(C2) Se há um celeiro vermelho no campo, então há um celeiro no campo.

Daí ela deduz competentemente que:

(C3) Há um celeiro no campo.

Ora, a crença (C1) satisfaz (CS), pois se o celeiro não fosse vermelho, não pareceria como tal (i.e. seria azul). Mas, a crença (C3) não satisfaz (CS), pois se não fosse um celeiro, poderia ainda assim ser uma fachada e parecer como um celeiro. Assim, (PF) falha; mas é muito estranho e contraintuitivo afirmar que posso saber que é um celeiro vermelho, mas não saber que é um celeiro. Em segundo lugar, há contraexemplos contra a necessidade de (CS) para o conhecimento. Adaptando um caso de Sosa (1999: 145):

(LIXO) Imagine-se que a Maria vive num arranha-céus; como ela vive num apartamento no piso mais elevado, para se desfazer dos seus sacos de lixo ela tem de os depositar por um canal para esse efeito que vai dar a um reservatório de lixo na cave. Suponha-se que Maria sabe que o arranha-céu e os seus vários componentes são bem cuidados; assim, ao depositar um dado saco de lixo pelo canal, ela acredita que instantes depois ficará no reservatório. Mas, será que de facto a Maria *sabe*, instantes depois, que o seu saco de lixo está no reservatório da cave?

De acordo com a condição de sensibilidade a resposta é “não”, pois a sua crença a este respeito *não é sensível*. Ou seja, se aquele saco ficasse de alguma forma preso a meio do caminho para o reservatório, de modo que a sua crença seria falsa, ela ainda assim continuaria a acreditar (utilizando o mesmo método que usou no mundo atual) que o saco do lixo está agora no reservatório da cave. O problema é que esta é uma



instância paradigmática de conhecimento cotidiano. Afinal, a Maria sabe que os apartamentos e os seus vários componentes são bem cuidados e, assim, a possibilidade de que o saco do lixo não estar no reservatório é bastante remota. Ora, se a teoria da sensibilidade não consegue dar conta desses casos, então é uma teoria com sérios problemas<sup>52</sup>.

### 7.1.3.2 Condição modal da segurança

A condição modal da *segurança* parece mais plausível do que a da *sensibilidade* e não está sujeita aos problemas anteriores. Esta é uma condição que tem sido recentemente defendida por Sosa (1999), Williamson (2000), Pritchard (2015a), entre outros, e que pode ser formulada deste modo:

(CS\*) Se S sabe que p, então a crença verdadeira de S que p não poderia ter sido facilmente falsa (ao ser formada com a mesma base)<sup>53</sup>.

Por outras palavras, a condição (CS\*) advoga que, em casos de conhecimento, a crença verdadeira de S que p é tal que, em todos ou quase todos os *mundos possíveis próximos* (i.e. em circunstâncias muito similares), se S continua a formar p com a *mesma base* que no *mundo atual*, então a crença p de S continua a ser verdadeira. Ou, ainda de forma mais rigorosa, S tem garantia suficiente para conhecer p só se essa crença p de S é segura; e, por sua vez, a crença p de S formada no mundo atual @ através de um método do tipo M é segura sse (i) p é verdadeira em @ e (ii) em quase todos, senão em todos, os mundos possíveis próximos em que S formou a crença que p através do mesmo método M, essa crença p é verdadeira<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> É igualmente argumentável que a condição de sensibilidade não consegue dar conta de casos de conhecimento indutivo (cf. Pritchard 2015a: 100).

<sup>53</sup> Esta é uma formulação comum e geral. Mas é possível afinar e especificar melhor esta formulação. Por exemplo, de acordo com a formulação de Sosa (1999): *se S sabe que p, então se S acreditasse que p, p seria verdadeira*. Por sua vez, a formulação de Williamson (2000) é a seguinte: *se S sabe que p, então necessariamente se p é verdadeira, S não acredita que p é falsa*. Pritchard (2005) apresenta uma formulação mais cuidada nestes termos: *se S sabe que p, então em quase todos (senão em todos) os mundos possíveis próximos em que S forma a sua crença sobre p da mesma forma como no mundo atual, S só acredita que p quando p é verdadeira*. De qualquer forma, a nossa formulação (CS\*) capta a ideia central a todas essas formulações.

<sup>54</sup> Esta ênfase no *método de formação* de crenças é relevante para lidar com algumas objeções que se podem apresentar à condição de segurança. Por exemplo, suponha-se que um sujeito S forma uma crença de que  $2+2=4$  ao

Mas por que razão (CS\*) deve fazer parte da nossa teoria da garantia? Existem várias *vantagens* em se adotar (CS\*). Em primeiro lugar, o princípio (CS\*) é motivado por uma epistemologia sobre a *anti-sorte*, i.e. uma epistemologia que é explicitamente motivada em termos da análise da *sorte*. Uma proposta plausível para tal análise, conhecida como *explicação modal da sorte*, alega que um evento afortunado ou com sorte é um evento que ocorre no mundo atual mas que não ocorre numa classe ampla de mundos possíveis próximos<sup>55</sup>. Além disso, nesta explicação é necessário (i) restringir a classe de mundos possíveis relevantes àqueles onde as condições iniciais para o evento em questão são as mesmas que no mundo atual; e (ii) notar que a sorte vem em graus dependendo de quão perto os mundos possíveis próximos estão em que o evento em questão não ocorre. Ora, uma tal explicação favorece o princípio (CS\*) uma vez que com tal princípio capta-se o sentido de que, quando se tem conhecimento, a crença verdadeira que se possui não é uma questão de sorte.

Em segundo lugar, ao contrário da condição modal da *sensibilidade*, a condição da *segurança* não viola o intuitivo princípio do fecho (PF). Além disso, tal como argumentámos na subsecção 6.1.3 do capítulo anterior, a condição (CS\*) permite dar uma resposta plausível para o problema do ceticismo, e também se poderá argumentar que (CS\*) permite lidar com o problema epistémico da lotaria<sup>56</sup>. Outra vantagem da condição (CS\*) em relação à condição (CS) prende-se com o facto de permitir lidar de forma plausível com o caso (LIXO) e outros casos de conhecimento indutivo. Pois, ainda que a crença em questão da Maria não seja sensível, a sua crença é segura. Ou seja, dado que os apartamentos e os seus vários componentes são bem cuidados, não haverá um mundo possível próximo em que o saco do lixo fica de alguma forma preso no canal

---

lançar uma moeda ao ar. Como não há qualquer mundo possível onde tal proposição acreditada seja falsa, então não há qualquer mundo possível próximo em que S acredita nessa proposição e acredita numa falsidade; assim, supostamente tal crença seria segura, mas não é um caso de conhecimento. No entanto, com a condição (CS\*) facilmente se consegue lidar com esta objeção, pois o que é relevante na avaliação é o valor de verdade da crença que é formada em mundos possíveis próximos na *mesma base* ou utilizando o *mesmo método* que no mundo atual. Deste modo, há muitos mundos possíveis próximos onde o modo efetivo de S formar a sua crença (ao lançar a moeda ao ar) o conduz a crenças falsas, como  $2+2=5$ . Por isso, a sua crença não é segura.

<sup>55</sup> Esta explicação modal é desenvolvida por Pritchard (2005; 2015a).

<sup>56</sup> Para uma explicação e argumentação a favor disso veja-se Pritchard (2015a).

para o reservatório na cave. Aliás, em todos ou quase todos os mundos possíveis próximos em que a Maria continua a acreditar que seu saco do lixo está no reservatório, a sua crença será verdadeira. Por isso, (CS\*) acomoda a intuição de que há conhecimento neste caso.

Mas, ainda mais relevante para os nossos propósitos atuais, a condição (CS\*) permite lidar com a *sorte epistémica* dos casos tipo Gettier, uma vez que em todos esses casos o sujeito forma uma crença verdadeira de tal forma que ela poderia ter sido muito facilmente falsa. Por exemplo, considere-se novamente o caso (RELÓGIO). Ora, a condição (CS\*) permite explicar por que razão tal exemplo não seria um caso de conhecimento, pois seria fácil a Maria acreditar que são 8h20 quando de facto não são 8h20 (bastava ela estar numa circunstância muito similar, mas em que olhava para o relógio avariado um minuto antes ou depois das 8h20). Por outras palavras, nos *mundos possíveis próximos*, em que a Maria desce instantes antes ou depois das 8h20, e as condições iniciais relevantes para essa crença são as mesmas que no *mundo atual*, ela continuará a acreditar que são 8h20 mas a sua crença será falsa. Isto porque, embora a crença assim formada (de que são 8h20) seja verdadeira no mundo atual, há uma ampla classe de mundos possíveis próximos em que a Maria forma a mesma crença com a mesma base (i.e. ao olhar para o relógio parado), mas forma uma crença falsa (i.e. nos mundos possíveis próximos onde o relógio continua parado, mas em que ela desce as escadas instantes antes ou depois das 8h20). Portanto, a condição (CS\*) não é satisfeita; por isso, a Maria não sabe que são 8h20.

Podemos atribuir uma avaliação similar aos outros casos do tipo Gettier, como o contraexemplo do (CELEIRO). Neste caso podemos dizer que nos mundos possíveis próximos em que a Maria continua a acreditar na mesma proposição e em que as condições iniciais relevantes para essa crença são as mesmas que no mundo atual (i.e. nos mundos em que ela olha para objetos com características perceptíveis de celeiros reais), ela olha para um celeiro de fachada e, assim, passa a acreditar falsamente que há um celeiro à sua frente. Desta forma, a condição (CS\*) parece ser bem-sucedida ao lidar com casos tipo Gettier, pois esses são tipicamente casos em que o sujeito forma (com a *mesma base* que no mundo atual) uma crença falsa na proposição em questão numa

classe ampla de mundos possíveis próximos. Deste modo, se a crença em questão não é segura, não estamos perante um caso de conhecimento.

Todavia, é possível que as condições (1) e (2) de (FEF\*) estejam reunidas em conjunção com a condição (CS\*) e não estarmos perante um caso de conhecimento. Deste modo, tais condições não são suficientes para o conhecimento. Ou seja, uma crença pode ser uma resposta apropriada à evidência, o processo de formação da crença pode ser fiável, e a crença em questão pode ser segura; ainda assim podemos não estar perante um caso de conhecimento, pois tal segurança não se deveu às habilidades do sujeito (i.e. à sua fiabilidade, funcionamento apropriado, e resposta adequada à evidência), mas resultou sobretudo da interferência de um agente externo. Para ilustrar isso, considere-se o seguinte caso adaptado de Pritchard (2012):

(TERMÓMETRO) A Maria forma uma crença sobre a temperatura da sala ao consultar um termómetro que está avariado (sem que ela esteja ciente disso). Apesar disso, há alguém na sala (escondido da vista) que assegura que sempre que a Maria consulta o termómetro, o termómetro corresponde à atual temperatura da sala. Ora, a crença da Maria sobre a temperatura correta da sala parece estar segura. Ou seja, por causa da interferência da pessoa escondida, é constantemente garantido que sempre que a Maria consulta o termómetro este mostra a temperatura correta na sala. Assim, nos mundos possíveis próximos em que a Maria forma a sua crença sobre a temperatura da sala, a sua crença será verdadeira. Mas apesar de ser uma crença segura, a sua crença não parece contar como conhecimento.

O problema nesta situação não se prende com o caso da crença da Maria ser verdadeira por mera sorte; pois, dada a interferência do agente escondido, é assegurada a verdade de tal crença e, assim, não pode deixar de ser segura. Pelo contrário, o problema reside no facto de que o *sucesso cognitivo* da Maria (i.e. acreditar verdadeiramente na temperatura) não é de forma alguma um produto dos seus processos ou módulos cognitivos, mas em vez disso deve-se a fatores completamente independentes dos seus processos ou módulos (i.e., deve-se apenas à pessoa escondida na sala). Por outras palavras, embora haja uma correspondência perfeita entre a crença e o facto ao longo dos mundos possíveis relevantes, há uma *direção errada* dessa correspondência ou ajuste, pois são os factos que estão a mudar para se ajustarem ao que o sujeito acredita em vez da crença do sujeito a ser sensível aos factos. Deste modo,

a condição (CS\*), em conjunção com (1) e (2), não é suficiente para o conhecimento e, por isso, é necessário acrescentar outras condições ou refinar melhor essa condição. Ora, é precisamente isso que fazemos com a nossa condição (3) de (FEF\*) que sustenta que:

(3) Em casos de conhecimento ou quando há garantia suficiente para o conhecimento, a crença *p* de *S* é segura, sendo que o sucesso cognitivo *seguro* de *S* é atribuível, parcialmente ou num grau significativo, à manifestação dos seus processos ou módulos cognitivos<sup>57</sup>.

Por outras palavras, em casos de conhecimento, o sucesso cognitivo *seguro* deve-se de alguma forma à *manifestação* dos processos ou módulos cognitivos do sujeito que satisfaz as condições (1) e (2). Isto quer dizer que a manifestação dos seus processos ou módulos cognitivos desempenha algum papel significativo na explicação causal do seu sucesso cognitivo seguro. Assim, a condição da segurança não é entendida como independente das outras condições da garantia. Uma tal condição para além de permitir lidar com os casos tipo Gettier, permite igualmente lidar com o caso (TERMÓMETRO) e outros similares<sup>58</sup>. É importante salientar que nesta condição (3) não afirmamos que o sucesso cognitivo de *S* é completamente atribuível aos seus processos ou módulos cognitivos, tal como Sosa (2007: 92) ou Greco (2007a: 57), de tal forma que *S* merece *crédito* por acreditar na verdade que *p*<sup>59</sup>. Isto porque tal perspetiva é plausivelmente suscetível ao seguinte contraexemplo em que há conhecimento testemunhal mas o sucesso cognitivo não é completamente atribuível às habilidades cognitivas do sujeito:

(TESTEMUNHO) A Maria, ao sair do comboio numa cidade desconhecida, quer obter direções para uma determinada zona da cidade. Ela olha à sua volta, aproxima-se do primeiro adulto que vê (de que não tem razões para desconfiar), e pergunta-lhe como deve proceder para chegar ao destino desejado. Tal adulto, que sempre

---

<sup>57</sup> Esta condição tem algumas semelhanças com as últimas formulações da *epistemologia das virtudes anti-sortes* de Pritchard (2016a).

<sup>58</sup> No caso do (TERMÓMETRO) podemos dizer que as habilidades, processos, ou módulos cognitivos do sujeito não desempenham qualquer papel significativo para explicar por que é que a sua crença verdadeira é segura; pelo contrário, isso é inteiramente explicado pela intervenção do agente escondido. Por isso, não estamos perante um caso de conhecimento.

<sup>59</sup> Há várias conceções de *crédito*. Para Sosa, o crédito é entendido em termos de manifestação da competência; por sua vez, para Greco, o crédito é entendido em termos de explicação causal. Todavia, Zagzebski entende essa noção como primitiva.

residiu naquele local e conhece bem as várias zonas da cidade, fornece-lhe fiavelmente a direção precisa para o local desejado. A Maria forma assim a correspondente crença verdadeira<sup>60</sup>.

Neste caso, embora a Maria conheça com base do testemunho e a sua crença seja bem-sucedida cognitivamente, tal sucesso cognitivo não se deve completamente aos seus próprios processos ou módulos cognitivos, mas tal crédito pelo sucesso cognitivo também se deve em grande parte ao sujeito adulto que lhe transmite fiavelmente as informações. Ou seja, não parece que o fator mais saliente na explicação causal do porquê da Maria ter uma crença verdadeira seja a sua própria habilidade cognitiva; pelo contrário, tal parece deve-se de forma relevante ao adulto que lhe informou sobre as direções fiavelmente. Para resolver este tipo de problemas, na nossa condição (3) salientamos que esse sucesso cognitivo seguro, para haver conhecimento, deve-se *parcialmente ou num grau significativo* à manifestação das habilidades, processos, ou módulos cognitivos do sujeito. Isto parece constituir uma vantagem da nossa teoria, comparativamente com as teorias de Greco e Sosa, de forma a lidar com tais casos de dependência epistémica.

Um outro pormenor relevante da condição (3) tem a ver com o facto de que essa condição exige que tal sucesso cognitivo seguro seja atribuível ao exercício da agência cognitiva (i.e. às habilidades, processos, ou módulos cognitivos) do sujeito mas igualmente à sua *manifestação*. Mas como entender isso? Aqui seguimos a sugestão de Turri (2011: 7) de que tal conceito é primitivo e que basta ter um entendimento pré-teórico dessa noção. Assim, para esclarecer intuitivamente o que é uma *manifestação* de uma habilidade pode-se fazer uma analogia com casos não-epistémicos: por exemplo, o facto de Cristiano Ronaldo ganhar milhões de euros em patrocínios é de alguma forma atribuível às suas habilidades futebolistas, mas não é uma *manifestação* dessas habilidades. Pelo contrário, tipicamente marcar um golo é uma *manifestação* dessas habilidades. Algo similar ocorre nos casos epistémicos. Ora, se não considerarmos este pormenor numa teoria da garantia suficiente para o conhecimento, pode-se imaginar casos em que esse sucesso cognitivo seguro pode ser parcial ou significativamente

---

<sup>60</sup> Este caso é inspirado em Lackey (2009).

atribuível à agência cognitiva do sujeito, mas que não é um caso de conhecimento precisamente porque não envolve essa *manifestação* de agência cognitiva. Para ilustrar isso, considere-se um caso em tudo igual ao (TERMÓMETRO), mas com a seguinte diferença:

(TERMÓMETRO\*) A Maria observa um termómetro inovador de tal forma que, em vez de exibir diretamente a temperatura da sala, apresenta um problema matemático complexo em que o resultado é a temperatura da sala. A Maria é uma especialista a resolver problemas matemáticos e, assim, não tem dificuldade a formar crenças sobre a temperatura da sala nessa base. Apesar do termómetro estar de alguma forma avariado, as crenças da Maria são seguras na medida em que há um agente escondido (ou até um génio benigno) que assegura que qualquer coisa que a Maria acredita nessa base é verdadeiro (p.e. se necessário tais agentes alteram a temperatura da sala de forma a corresponder ao que a Maria acredita)<sup>61</sup>.

Neste último caso podemos dizer que o sucesso cognitivo seguro da Maria é parcial ou significativamente atribuível à sua agência cognitiva ou, de forma mais precisa, à sua habilidade para resolver problemas matemáticos. Apesar disso, não podemos dizer que a Maria sabe qual é a temperatura da sala precisamente porque o requisito da *manifestação* não está satisfeito neste caso<sup>62</sup>. Ou seja, o sucesso cognitivo seguro sobre a temperatura da sala deve-se antes ao trabalho do agente escondido, ou do génio benigno, e não à manifestação das habilidades cognitivas da Maria. Assim, o que é importante para o conhecimento não é apenas que a agência cognitiva de um sujeito desempenhe um papel explicativo com respeito ao seu sucesso cognitivo seguro, mas que esse sucesso *manifeste* a agência cognitiva do sujeito de forma relevante.

## 7.2 Objeções e Respostas

Nesta secção pretendemos explorar e responder às principais objeções contra a necessidade de cada uma das condições da nossa teoria da garantia. As respostas a tais objeções poderão ajudar a esclarecer outros pormenores da nossa teoria da garantia

---

<sup>61</sup> Este caso é baseado em Pritchard (*Forthcoming*).

<sup>62</sup> No entanto, podemos afirmar que a Maria sabe qual é a solução do problema matemático e que isso deve-se à manifestação da sua habilidade cognitiva correspondente.

que ainda não desenvolvemos ou clarificamos. Na subsecção 7.2.1 trataremos de uma crítica recente à necessidade da evidência para se ter garantia suficiente para o conhecimento; na subsecção 7.2.2 tentaremos lidar com uma crítica bastante generalizada à necessidade da condição da função apropriada para a garantia; e, por fim, na subsecção 7.2.3 responderemos a alguns contraexemplos à necessidade da condição da segurança. As respostas a estas objeções constituem igualmente uma defesa da nossa teoria da garantia.

### 7.2.1 Garantia sem evidência? Contra (1)

Na nossa teoria da garantia, sobretudo com a condição (1), advogamos que qualquer nível de estatuto epistémico positivo requer evidência. Por isso, mesmo quando temos garantia suficiente para conhecermos uma dada crença, tal crença precisa de se ajustar ou de ser suportada pela evidência que possuímos. Deste modo, não há conhecimento sem evidência. Com isto na nossa teoria estamos comprometidos com a seguinte tese evidencialista:

(TE) S sabe que  $p$  em  $t$  só se S acredita que  $p$  com base da evidência em  $t$ .

No entanto, alguns epistemólogos, como Andrew Moon (2012), procuram mostrar que a tese (TE) é falsa. Ou seja, procuram mostrar que existem casos onde S sabe que  $p$  sem possuir qualquer evidência que suporte  $p$ <sup>63</sup>. Para montar o seu contraexemplo contra a (TE), Moon começa por esclarecer que o caso em questão deve ser uma situação em que é claro que o conhecimento está presente e também em que o conhecimento não é baseado em qualquer tipo de evidência (qualquer que ela seja). Tendo isso em conta, Moon (2012: 312) apresenta um caso semelhante ao seguinte:

(LÓGICA) O José é um estudante universitário do primeiro ano. Numa das primeiras aulas de introdução à lógica é convidado a considerar pela primeira vez, como trabalho de casa, a lei da não-contradição (LN), a proposição de que *para qualquer proposição  $p$ , não é o caso que  $p$  e  $\neg p$* . Em casa ao estudar essa proposição parece-

---

<sup>63</sup> Argumentos típicos para se mostrar isso estão relacionados com casos de evidência esquecida, os quais envolvem S a creditar  $p$  em  $t$  com base de evidência suficientemente forte, mas num momento posterior,  $t^*$ , S esquece a sua evidência enquanto continua a acreditar na sua crença que  $p$ ; assim, supostamente S acredita em  $p$  sem evidência. Na secção 5.3 do capítulo 5 argumentámos que tais casos não são procedentes. Porém, agora vamos analisar casos que são diferentes desses e que exigem outro tipo de resposta.



lhe claramente verdadeira e começa a acreditar nela. Imediatamente o José deita-se e adormece, num sono sem sonhos, de toda a excitação.

A evidência do José, quando considera pela primeira vez e forma a crença em LN, consiste em estados mentais que são *essencialmente ocorrentes*. Ora, um estado mental T é ocorrente para S sse T está presente à consciência de S<sup>64</sup>. Alguns desses estados mentais, como *crenças*, podem ser ocorrentes ou não-ocorrentes. Mas outros estados mentais, como a *experiência* de me aparecer avermelhado, apenas podem ser ocorrentes. Ou seja, são estados *essencialmente* ocorrentes, tal como também é o caso da evidência do José quando forma a crença que LN é verdadeira. Deste modo, a evidência do José é tal que ele só pode ter aquela evidência quando está presente à sua consciência.

Com base nesta suposição e no caso em questão, Moon salienta, como primeira premissa, que é plausível aceitar que o José sabe LN enquanto está num sono sem sonhos. Isto porque se alguém quiser negar que o José sabe LN enquanto está a dormir, então parece que se está comprometido a rejeitar que o José tem conhecimento de LN, ou de qualquer outra proposição, sempre que a crença relevante é *não-ocorrente*. Mas negar que possamos ter conhecimento de crenças não-ocorrentes parece contraintuitivo.

Como segunda premissa, Moon argumenta que o conhecimento do José de LN, enquanto dorme, não é baseado em qualquer evidência. Pois, estados mentais evidenciais para o caso em questão, tais como impressões ou pareceres, evidência impulsional, intuições, introspeções ou apreensões racionais, etc., não são o tipo de coisas que podem ser não-ocorrentes. Ou seja, toda essa evidência é *essencialmente ocorrente*. Daqui se segue que o José sabe LN enquanto dorme, mas não acredita em LN com base de qualquer evidência enquanto dorme. Se isto é o caso, então a tese (TE) é falsa.

Contudo, este argumento do Moon não nos parece ser decisivo e, por isso, não temos boas razões para excluir o requisito da evidência da nossa teoria da garantia. O problema reside na segunda premissa. Assim, em primeiro lugar, e com base nas respostas que

---

<sup>64</sup> Esta definição deve-se a Senor (1993: 461). Mas nem todos os estados mentais são ocorrentes, também há disposicionais. Assim, um estado mental T é disposicional para S sse não é ocorrente para S.

explorámos para os contraexemplos da secção 5.3 do capítulo 5, podemos sustentar que mesmo quando está a dormir o José tem uma *disposição* para recordar a sua crença em LN. A esse propósito, seguindo Conee e Feldman (2011: 304), uma *disposição para recordar* uma proposição é uma disposição para trazer à mente a proposição como conhecida<sup>65</sup>. Ora, se o José tem essa disposição, então parece que ele tem armazenada evidência que suporta a crença que LN é verdadeira. Ou seja, é plausível dizer que o José tem a disposição para recordar LN em virtude de ter armazenado de alguma forma particular na sua memória o conteúdo de LN, bem como de outras evidências que suportam LN<sup>66</sup>. Dado o que defendemos sobre o suporte ou ajuste evidencial<sup>67</sup>, podemos dizer que ter aquelas evidências armazenadas que suportam LN parece constituir a *melhor explicação* para o José ter aquela disposição de recordar LN; além disso, é intuitivamente plausível sustentar que a crença do José em LN, quer esteja a dormir ou não, é baseada nessas evidências armazenadas. Deste modo, não parece que (LÓGICA) seja um caso de conhecimento sem evidência.

Em segundo lugar, caso se insista que a crença do José *não é baseada* na evidência que sustenta a sua disposição para se lembrar de LN, então enfrenta-se o seguinte dilema<sup>68</sup>: por um lado, caso se alegue que o José não tem aquelas evidências armazenadas para LN, então parece que temos de negar que José conhece LN. Isto porque se ele não tem aquelas evidências, então certamente também não terá a disposição para recordar LN; mas assim, sem tal disposição, é improvável que consideremos que o José sabe realmente LN quando está a dormir<sup>69</sup>.

---

<sup>65</sup> No entanto, isso não é algo que acompanhe todas as nossas crenças armazenadas, pois “muitas das nossas crenças armazenadas são recordadas como coisas que nós meramente acreditamos, não como coisas que sabemos” (cf. Conee e Feldman 2011: 304).

<sup>66</sup> Entre essas evidências que estão armazenadas na sua memória e que ajudam a sustentar a *disposição* em questão, McCain (2014: 148-149) sugere que podem ser memórias das várias experiências do José, crenças sobre a forma como a sua memória funciona, meta-crenças sobre se ele sabe LN, entre outros.

<sup>67</sup> Veja-se a subsecção 5.1.3 do capítulo 5.

<sup>68</sup> Este dilema é inspirado no argumento de McCain (2014: 148-149).

<sup>69</sup> Isto porque no caso (LÓGICA) temos a intuição de que o José sabe LN enquanto dorme uma vez que consideramos que ele tem uma disposição para se lembrar de LN; sem essa disposição perdemos a motivação para considerar a sua crença como conhecimento.

Por outro lado, caso se alegue que o José tem aquelas evidências armazenadas, mas a sua crença *não está baseada* naquelas evidências, então parece que também temos de negar que o José tem conhecimento de LN enquanto está a dormir. Pois, recorrendo à noção de basear que defendemos<sup>70</sup>, se aquela evidência armazenada não desempenha qualquer tipo de efeito causal na *disposição* do José para se lembrar de LN, então parece igualmente que aquela evidência não irá desempenhar qualquer papel causal apropriado ao sustentar a crença do José em LN.

Assim, de uma forma ou de outra, teríamos de negar que José conhece LN uma vez que seria uma crença sem qualquer suporte. Mas se é intuitivo dizer que o José conhece LN no caso (LÓGICA), então temos igualmente de admitir que a sua crença é baseada em evidência que suporta a sua disposição para recordar LN. Deste modo, a condição (1) continua a ser necessária para uma garantia suficiente para o conhecimento.

### 7.2.2 Garantia sem função apropriada? Contra (2)

Ao formularmos a condição (2) estamos comprometidos com a ideia de que a *função apropriada* em geral, ou entendida mais especificamente à luz da teoria etiológica das funções, é uma condição necessária para a justificação objetiva e para a garantia. No entanto, existem objeções contra essa ideia que merecem uma resposta fundamentada. Por exemplo, Sosa (1996a, 1996b) argumenta que a *função apropriada* não é uma condição necessária para a garantia e para a justificação objetiva. Para mostrar isso, ele usa o caso “Homem dos Pântanos” de Davidson como um contraexemplo, bem como uma variação desse exemplo, o caso do “Bebé dos Pântanos”, em que um sujeito aparentemente tem garantia e justificação objetiva para as suas crenças, mas não tem *plano de conceção* nem *funções-e* (porque ele surge por mero acaso, sem qualquer plano consciente ou inconsciente, sem qualquer história) e, por essa razão, também carece de função apropriada. O caso original é o seguinte:

(PÂNTANOS) “Imaginemos que um relâmpago atinge uma árvore morta num pântano; eu encontro-me junto à árvore. O meu corpo é reduzido aos seus elementos, enquanto, completamente por coincidência (e a partir de moléculas diferentes), a árvore se transforma na minha réplica física. A minha réplica, o

---

<sup>70</sup> Veja-se a explicação *causal* da relação de basear que apresentámos na subsecção 5.1.4 do capítulo 5.

Homem dos Pântanos, move-se exatamente como eu o fazia; seguindo a sua natureza ele sai do pântano, encontra e parece reconhecer os meus amigos e parece responder às suas saudações em inglês. Vai para a minha casa e aparentemente escreve artigos sobre interpretação radical. Ninguém nota a diferença” (Davidson 1987: 443).

De acordo com a condição (2) de (FEF\*), é impossível haver alguém com crenças garantidas que não tenha um *plano de concepção* nem *funções-e* com respeito aos seus módulos cognitivos. No entanto, Sosa argumenta que parece lógica e metafisicamente possível que possa existir um Homem dos Pântanos, sem qualquer história, que conhece inúmeras coisas, tendo assim crenças garantidas, mas não um *plano de concepção* nem *funções-e*. E uma vez que o Homem dos Pântanos não tem *plano de concepção* nem *funções-e* (porque ele foi gerado por mero acidente), podemos afirmar que ele não pode funcionar apropriadamente ou impropriamente; ainda assim a intuição é que ele tem crenças garantidas (pelo menos depois de adquirir os conceitos necessários).

Mas por que razão há a intuição de que as crenças do Homem dos Pântanos são garantidas? Pode-se dizer que as faculdades ou módulos cognitivos de tal sujeito são *exatamente* como as de um humano normal a quem é natural atribuir várias crenças garantidas. Assim, parece implausível negar que as crenças do Homem dos Pântanos têm garantia dado que ele é supostamente indiscernível de nós com respeito aos módulos cognitivos e ao modo de formação de crenças. Esta intuição pode ser formulada do seguinte modo<sup>71</sup>:

(IHP) Se uma crença C é garantida para um sujeito S e um outro sujeito S\* sustenta C da *mesma forma*<sup>72</sup> que S sustenta C num *ambiente relevantemente similar* àquele em que S sustenta C, então C é também garantida para S\*.

Ora, parece que o Homem dos Pântanos tem crenças garantidas porque ele forma tais crenças *da mesma forma* que os humanos normais as formam quando têm crenças garantidas num *ambiente relevantemente similar* àquele em que os humanos formam

---

<sup>71</sup> Esta formulação da intuição subjacente ao contraexemplo do Homem dos Pântanos é inspirada em Boyce e Moon (2015).

<sup>72</sup> Apesar de incluir alguma vagueza, este “da mesma forma” deve ser entendido de tal forma que uma simples diferença no *plano de concepção* ou na espécie não é suficiente para fazer que os sujeitos *não* sustentem as suas crenças *da mesma forma*.

tais crenças. Mas como as crenças do Homem dos Pântanos têm dessa forma garantia, mas não possuem qualquer *plano de concepção* ou *funções-e*, então podemos concluir que a função apropriada, juntamente como o *plano de concepção* e as *funções-e*, presentes na condição (2), não constituem uma condição necessária para a garantia<sup>73</sup>. Como lidar com este problema?

Há várias formas de lidar com esta objeção: (i) mostrar que o Homem dos Pântanos não é de forma clara metafisicamente possível; (ii) negar que as crenças do Homem dos Pântanos têm garantia; (iii) argumentar que o Homem dos Pântanos tem de facto um *plano de concepção* e *funções-e*; ou (iv) negar simplesmente a intuição (IHP) subjacente ao contraexemplo do Homem dos Pântanos. Iremos argumentar que as estratégias (iii) e (iv) são bastante plausíveis para bloquear este contraexemplo para a necessidade da função apropriada.

A estratégia (i) foi desenvolvida por Plantinga (2012)<sup>74</sup> e por Graham (2012), mas parece problemática: mesmo que o cenário do Homem dos Pântanos não seja claramente possível, Sosa pode ainda insistir que tal cenário não é claramente impossível e, como tal, a condição da *função apropriada* não é claramente necessária para a garantia. A estratégia (ii) foi usada por Bergman (2006) e McNabb (2015)<sup>75</sup>, mas também nos parece problemática. Isto porque o defensor do contraexemplo, inspirado na intuição (IHP), vai insistir no seguinte: se o Homem dos Pântanos S1 é uma réplica indiscernível de uma pessoa S2, e se S2 tem crenças garantidas em circunstâncias C, então parece plausível afirmar que S1 também tem crenças garantidas em C. Pelo menos,

---

<sup>73</sup> Sosa não é o único que recorre ao caso do Homem dos Pântanos ou semelhante para argumentar contra o funcionalismo apropriado. Por exemplo, Tayler (1991: 187-188) utiliza um caso parecido em que um sujeito resultou de um efeito colateral não-intencional de uma ação intencional. Apesar da sua origem, é possível que tal sujeito adquira crenças como os outros pela percepção, etc., que são supostamente garantidas. Outras versões do Homem dos Pântanos contra o funcionalismo apropriado são apresentadas por Feldman (1993: 47-48), Bonjour (2002: 255), Markie (2004: 538), Goldman (2009: 248), Copp (2014: 79).

<sup>74</sup> “Não é claro, contudo, que o cenário do Homem dos Pântanos seja (amplamente) logicamente possível (será possível que uma pessoa seja criada dessa forma apenas por acidente?). Assim, pelo menos não é claro que nos seja oferecido um contraexemplo genuíno aqui para o funcionalismo apropriado” (Plantinga 2012: 130).

<sup>75</sup> “O Homem dos Pântanos não tem qualquer forma pelas quais as suas faculdades devem produzir certas crenças em circunstâncias particulares. Não há qualquer tipo correto ou errado de crença que deve ser ou não produzida a partir do seu sistema cognitivo” (McNabb 2015: 4).

se a intuição (IHP) for correta e se S1 é uma réplica molécula-a-molécula de S2, então os seus sistemas cognitivos ou faculdades são muito similares e, por essa razão, certamente eles produzem crenças com o mesmo grau de garantia.

Pensamos que uma melhor forma de refutar a objeção de Sosa é seguir a estratégia (iii), tentando mostrar que o Homem dos Pântanos tem de facto um *plano de concepção* e *funções-e*. Mas como pode ele adquirir um *plano de concepção* ou *funções-e*, dado que ele passou a existir por acidente? Uma primeira forma de argumentar a favor disso seria dizer que talvez ele não tenha adquirido um novo *plano de concepção*, mas pode bem ter sucedido que ele adquiriu por acidente um *plano de concepção* ou *funções* que são exatamente como o *plano de concepção* ou *função* de uma pessoa original de que é réplica. Ora, se podemos dizer que o cenário do Homem dos Pântanos é possível, também podemos dizer que é pelo menos concebível que uma entidade adquira um plano de concepção por acidente<sup>76</sup>. Por que não? Se o caso do Homem dos Pântanos é possível, não poderá ele funcionar bem ou mal? Não poderá ele ficar doente ou bêbado? Intuitivamente parece que sim; dessa forma, ele deve ter um *plano de concepção*.

Mais formalmente podemos argumentar desta forma: suponha-se que o coração e pulmões de uma pessoa original, S2, estão saudáveis no momento da duplicação accidental. Desse modo, o coração e pulmões do Homem dos Pântanos, S1, também estão saudáveis; pois, S1 é uma réplica molécula-a-molécula de S2 (com os mesmos estados, relações estruturais, organização ou disposição molecular, ou até ADN, etc., mesmo se S1 é feito de uma nova matéria). Mas se o coração e pulmões de S1 estão saudáveis, é razoável também dizer que o seu coração e pulmões estão a funcionar da forma que são supostos funcionar; e isso é o mesmo que dizer que eles têm um plano de concepção e funções. Ora, se podemos dizer isso acerca do coração e pulmões de S1, podemos dizer o mesmo sobre as suas faculdades ou módulos cognitivos. Logo, as faculdades ou módulos cognitivos de S1, do Homem dos Pântanos, têm um *plano de concepção* e *funções* podendo dessa forma funcionar apropriadamente.

---

<sup>76</sup> Além disso, parece que os elementos accidentais (ou ainda os planos não-intencionais) não impedem alguém de ter um *plano de concepção*, tal como sucede no caso das mutações aleatórias na evolução natural. Ora, algo semelhante pode acontecer no caso do Homem dos Pântanos: a accidentalidade não é uma restrição para haver um plano de concepção.

É verdade que no caso do Homem dos Pântanos não há qualquer plano literal ou origem evolutiva. Mas por causa das semelhanças físicas (pelo menos na organização molecular, relações estruturais, estados, ou ainda ADN) entre S1 e S2, estamos inclinados a pensar que o Homem dos Pântanos tem um *plano de concepção* (da mesma forma que a pessoa original tem um plano de concepção). Assim, se isto é correto, o que conta como plano de concepção e função apropriada para o Homem dos Pântanos S1 é o mesmo que conta como plano de concepção e função apropriada para a pessoa original S2. Portanto, se este raciocínio estiver correto, e na suposição que S1 é uma réplica indiscernível de S2, podemos concluir que o Homem dos Pântanos tem um plano de concepção e, dessa forma, as suas faculdades ou módulos cognitivos podem satisfazer a condição (2) de (FEF\*).

Mas, em segundo lugar, pode-se oferecer uma resposta mais fundamentada para esta estratégia (iii) ao recorrer-se à teoria etiológica das funções que desenvolvemos anteriormente. No final da subsecção 7.1.2.2 referimos que pode haver uma pluralidade de fontes que geram uma função etiológica ou *função-e*. Uma dessas fontes, seguindo a argumentação de McLaughlin (2001: 162-190) e de Graham (2014a: 29-31), tem a ver com o facto de que a atividade metabólica comum de um organismo pode ser uma fonte de *funções-e*. Para ilustrar isso, considere-se novamente o exemplo do coração. Ora, a operação usual do nosso metabolismo gera o bombear do sangue como *função-e* na medida em que (i) o nosso coração bombeia sangue, (ii) bombear sangue beneficia-nos, e (iii) o nosso coração existe ou persiste no nosso corpo porque bombear sangue beneficia-nos. De igual forma, podemos dizer que uma capacidade cognitiva de formação de crenças terá como *função-e* a tendência para produzir crenças verdadeiras através do metabolismo do sujeito na medida em que (i) tendencialmente produz crenças verdadeiras, (ii) produzir tendencialmente crenças verdadeiras beneficia o sujeito, e (iii) o sujeito possui uma tal capacidade porque ao produzir tendencialmente crenças verdadeiras beneficia o sujeito. Neste caso, um traço cognitivo, ou de outra ordem, de primeira-geração no organismo do sujeito pode adquirir uma *função-e* na medida em que é vantajosamente integrado no metabolismo do organismo.

Com base nisto pode-se dar uma resposta plausível ao problema do Homem dos Pântanos uma vez que, à luz da teoria etiológica das funções, o metabolismo precisa de

muito pouca história para gerar *funções-e*. Assim, ainda que no momento da sua criação o Homem dos Pântanos não tenha *funções-e*, ao longo do tempo os seus órgãos e traços adquirem funções. Desta forma, temos uma explicação para se poder pensar que os órgãos e módulos cognitivos do Homem dos Pântanos têm *funções-e*<sup>77</sup>. Por exemplo, pode-se sustentar com plausibilidade que, possuindo crenças verdadeiras, o Homem dos Pântanos fica com mais informações sobre o seu ambiente e, dessa forma, tem certos benefícios relevantes biológicos (como adaptar-se melhor e permanecer vivo) ou simplesmente epistémicos<sup>78</sup>. Portanto, é falso que o Homem dos Pântanos não possa ter módulos cognitivos com *funções-e* ou que tais módulos não possam funcionar apropriadamente<sup>79</sup>.

Uma outra forma plausível de criticar o caso do Homem dos Pântanos consiste em argumentar que a intuição (IHP) subjacente a esse caso é falsa, seguindo a estratégia (iv) para lidar com esta objeção. Ou seja, procura-se conceber um caso em que dois sujeitos, S e S\*, membros de diferentes espécies formam uma mesma crença de igual forma e num mesmo ambiente epistémico, mas em que a crença de S é garantida mas não a de S\*. Isto porque a crença de S resulta de um modo de formação de crenças que é apropriado para os membros da sua espécie, enquanto tal não sucede com S\*.

Para se ilustrar isso, Boyce e Moon (2016) partem de algumas evidências das ciências cognitivas, como a de Spelke (1994), que suportam a ideia de que as crianças conhecem por vezes coisas por meio de respostas cognitivas inatas ou não-aprendidas. Tais respostas inatas dos seres humanos são apenas formas *contingentemente* apropriadas

---

<sup>77</sup> De forma semelhante a aprendizagem por tentativa-erro, tal como a operação comum do nosso metabolismo, é um mecanismo não-hereditário de gerar funções (como já vimos no final da subsecção 7.1.2.2). Este mecanismo também não requer muita história; por isso, através da aprendizagem por tentativa-erro o Homem dos Pântanos poderá adquirir muitas funções.

<sup>78</sup> Simion (2016: 73-75) sustenta que, no âmbito da justificação ou garantia, os benefícios relevantes para se adquirir uma *função-e* são benefícios epistémicos (de se adquirir tendencialmente crenças verdadeiras) e não necessariamente biológicos. Aliás, em certas situações, algumas crenças verdadeiras podem não ser benéficas ou até podem ser prejudiciais num sentido puramente biológico.

<sup>79</sup> Por outras palavras, o cenário do Homem dos Pântanos é um problema só se a seleção natural for a *única* fonte de funções; mas como essa não é a única fonte de funções (temos também os processos de aprendizagem, o funcionamento comum do metabolismo, etc.), o cenário do Homem dos Pântanos não constitui um problema para a teoria etiológica das funções.



de se formar crenças. Ou seja, essas respostas são apropriadas para os seres humanos, dado o tipo de ambiente no qual os humanos evoluíram e se adaptaram; mas para outras espécies (p.e. alienígenas) em ambientes completamente diferentes a resposta cognitiva apropriada poderá ser diferente.

No caso das crianças humanas, pelo menos a partir dos 6 meses (cf. Spelke 2001), uma dessas respostas cognitivas inatas ou não-aprendidas que fazem parte do desenvolvimento natural tem a ver com o facto de acreditarem e de terem conhecimento da existência contínua de objetos físicos que são tapados ou escondidos. Com base nisso, suponha-se que um dado cientista constrói a seguinte experiência: coloca uma criança a ver uma bola vermelha que se dirige para trás de uma cortina; assim, a bola fica fora do alcance visual. Ora, por um lado, uma criança humana normal formará a resposta doxástica de que o objeto esférico que ela viu está atrás da cortina e essa é uma crença garantida. Mas imagine-se que uma criança humana, a Ana, nasceu com o defeito genético de nascença que a leva a formar, naquela situação, a resposta doxástica de que o objeto esférico que ela viu agora mesmo deixou de existir. Ora, por causa desse problema a crença da Ana intuitivamente não parece garantida<sup>80</sup>.

Todavia, por outro lado, imagine-se uma criança alienígena, a Astra, com uma história evolutiva diferente da nossa e que vive num outro planeta e ambiente epistémico diferente do nosso no seguinte aspeto: as partículas esféricas avermelhadas frequentemente começam a existir na presença de observadores do planeta da Astra e depois deixam de existir caso eles parem de as observar. Suponha-se que aquela experiência científica acima é aplicada à Astra no seu planeta: ela formará uma resposta doxástica de que o objeto esférico que ela viu deixou de existir. Ora, ao contrário da crença da Ana, a crença da Astra constitui uma resposta doxástica apropriada para os membros da espécie da Astra. Por isso, a sua crença é garantida.

Agora para finalizar o contraexemplo para (IHP) suponha-se que a Ana foi sequestrada pelos alienígenas da espécie da Astra que a levaram para o seu planeta. Imagine-se que a Ana e a Astra estão ambas presentes no laboratório do planeta da

---

<sup>80</sup> Ainda que houvesse um *laser* poderoso atrás da cortina que destruísse a bola vermelha, tornando a crença da Ana verdadeira, tal crença não teria garantia; pois, tal crença seria verdadeira por mero acidente. Mas é argumentável que a crença da Ana é pelo menos subjetivamente justificada.

Astra: ambas observam uma das partículas esféricas avermelhadas do planeta dirigindo-se para trás de uma cortina. Tal como nas situações anteriores, tanto a Ana como a Astra formam a crença de que o objeto esférico que viram deixou de existir. No entanto, tal como nas situações anteriores, a crença da Astra é garantida, mas tal não sucede com a crença da Ana. Por isso, não basta que dois sujeitos formem uma dada crença *da mesma forma e num mesmo ambiente* epistémico para que eles tenham a mesma garantia nas suas crenças<sup>81</sup>. Ou seja, a intuição (IHP) é falsa.

Uma vez que (IHP) é a intuição central subjacente à inclinação para se considerar o caso do Homem dos Pântanos como um contraexemplo à condição da função apropriada, segue-se que se tivermos razões para pensar que (IHP) é falsa, então perdemos qualquer motivação para pensar que o caso do Homem dos Pântanos é um contraexemplo genuíno contra a nossa teoria.

### 7.2.3 Garantia sem segurança? Contra (3)

Quanto à condição (3) de (FEF\*), há uma nova e interessante objeção contra a necessidade dessa condição para haver conhecimento, ou garantia suficiente para o conhecimento, inspirada nos famosos casos de Harry Frankfurt (1969) a propósito do *problema da compatibilidade entre o determinismo e o livre-arbítrio* (no sentido relevante para a responsabilidade moral). Mas o que são os *casos de Frankfurt*? Esquemáticamente, nos casos originais de Frankfurt, temos a seguinte situação: um sujeito opta por um curso de ação mas, se tivesse optado por um curso diferente de ação, um fator externo interviria para assegurar que ele agiria da forma como efetivamente agiu. Dessa forma, em tais casos, o sujeito não poderia agir de forma diferente. Contudo, no caso concreto, uma vez que nada de facto interveio para afetar a sua ação, parece correto dizer que o sujeito foi moralmente responsável pelo curso da

---

<sup>81</sup> Então, se tal não basta para a igual garantia entre as mesmas crenças de ambos os sujeitos, o que faz a diferença na garantia? Parece que diferença está no funcionamento apropriado, no plano de conceção, e na pertença a uma espécie com uma dada história. Com isto obtemos mais uma razão para ter a *função apropriada* como uma condição necessária para a garantia. Assim, ao contrário do que Sosa (1996a, 2007, 2015) considera, não há uma superioridade da sua epistemologia das virtudes *como manifestação de competência* em relação a uma epistemologia das virtudes *como realização da função apropriada*. O que parece haver é uma complementaridade, tal como já argumentámos anteriormente.

ação que adotou. Assim, parece que a ação de um sujeito pode dever-se apropriadamente à sua agência, sendo *moralmente responsável*, mesmo quando ele não poderia ter agido de outra forma.

Para ilustrar um caso do estilo Frankfurt suponha-se que o Donald toma, por si mesmo, a decisão de votar no partido democrata. Ora, se Donald não decidisse, por si mesmo, votar no partido democrata, um dispositivo exterior (p.e. um neuroscópio) entraria em ação e forçaria Donald a tomar essa decisão. Além disso, a presença desse dispositivo exterior (i.e. o neuroscópio no cérebro do Donald) em nada contribui para a sua decisão atual de votar no partido democrata. Assim, o Donald parece ser moralmente responsável pela sua ação (mesmo não tendo possibilidades alternativas).

Com base nisso, pode-se imaginar um caso epistémico análogo a um caso do tipo Frankfurt para se argumentar contra a necessidade da condição (3), tal como foi proposto por Comesaña (2013) e Kelp (2009; 2016b). Ou seja, do mesmo modo que nos casos de Frankfurt um sujeito S pode ser moralmente responsável mesmo sem possibilidades alternativas, assim também S pode conhecer p mesmo sem segurança epistémica. Para ilustrar isso, considere-se o seguinte caso:

(RELÓGIO FRANKFURT) Por exemplo, suponha-se que o arqui-inimigo da Maria, um demónio poderoso, tem interesse em que a Maria forme uma crença de que são 8h20 ao olhar para o relógio da sua cozinha quando desce as escadas. De forma a alcançar esse objetivo, o arqui-inimigo da Maria está preparado para ajustar o relógio para as 8h20 quando a Maria descer as escadas. Contudo, o arqui-inimigo da Maria também é preguiçoso. Ele agirá só se a Maria não descer as escadas, por sua livre vontade, às 8h20. Suponha-se que a Maria desce as escadas às 8h20. O arqui-inimigo da Maria permanece inativo. A Maria forma uma crença de que são 8h20. E são de facto 8h20, bem como o relógio da sua cozinha está a funcionar fiavelmente.

Neste caso temos todas as características de um caso do tipo Frankfurt, embora adaptado ao âmbito epistémico. Ou seja, a Maria não poderia fazer outra coisa senão acreditar que são 8h20, dada a forma como está a formar a sua crença (i.e. ao consultar o relógio). Assim, em todos os mundos possíveis próximos, ela acreditará nessa base que são 8h20 e, dessa forma, tem uma crença que é sujeita a sorte epistémica. Além disso, embora o demónio intervenha em mundos possíveis próximos para assegurar que a

Maria acredita nessa preposição (e com a mesma base), no mundo atual ele não intervém.

Os críticos da condição (3) e da condição de segurança alegam que intuitivamente a Maria *sabe que* são 8h20. Afinal podemos supor que a sua leitura das horas foi o resultado de faculdades cognitivas que funcionam apropriadamente, que respondem adequadamente à evidência, e são fiáveis. Além disso, o relógio está a funcionar adequadamente e o registo das horas foi preciso. Todavia, a crença da Maria não satisfaz a *condição da segurança*. Isto porque entre os mundos possíveis próximos estão aqueles mundos em que Maria desce as escadas alguns minutos mais cedo ou mais tarde. Ora, nesses mundos o demónio intervém e, dessa forma, a Maria forma uma crença falsa de que são 8h20. Assim, a sua *crença não é segura*. Em suma, pode haver conhecimento sem a condição da segurança. Ou seja, a condição (3) de (FEF\*) não é necessária para o conhecimento ou para uma garantia suficiente para o conhecimento.

No entanto, pensamos que o contraexemplo anterior ou outros similares (com a mesma estrutura) não são procedentes. Isto porque não partilhamos a intuição de que a Maria tem conhecimento naquele caso. Pois, afinal, dado o modo como Maria formou a sua crença, foi por *puro acaso* que ela formou uma crença verdadeira. Se ela tivesse descido as escadas um minuto antes ou um minuto depois formaria uma crença falsa. Assim, foi meramente por *sorte* que teve uma crença verdadeira. Apesar disso, a crença da Maria tem algum *estatuto epistémico positivo*, pois nesse caso, dado que o demónio não interveio, o sucesso cognitivo em questão é atribuível à sua habilidade cognitiva. Mas apesar da sua crença estar bem *justificada*, não é um caso *conhecimento* (pois, o sucesso cognitivo de Maria é também sujeito a sorte epistémica “ambiental”)<sup>82</sup>.

Mas será que podemos ter conhecimento por *sorte*? Ou seja, em casos de conhecimento, pode ser uma questão de *sorte* que a crença do sujeito seja verdadeira? Intuitivamente não. No fundo, a Maria está a descobrir que horas são ao olhar para algo que, para propósitos práticos, é similar a um *relógio parado*, uma vez que qualquer que seja a hora que ela desça as escadas o relógio marcará sempre “8h20”. Porém, não se pode ter conhecimento das horas ao consultar algo similar a um relógio parado, mesmo

---

<sup>82</sup> Pode-se alegar que esse caso é bastante similar ao do (CELEIRO).

que por acaso se forme uma crença verdadeira. (Essa é uma forma de determinar o tempo que acarreta um grande risco epistémico). Dessa forma, a condição (3) de (FEF\*) ou a condição (CS\*) continua a ser necessária para o conhecimento e, assim, a segurança epistémica não é ameaçada por casos do tipo Frankfurt.

Como contra-argumento, Kelp (2016b) sublinha que uma parte crucial do caso epistémico de Frankfurt é que o relógio está a funcionar bem e, assim, não está parado. Por isso, não se pode apelar à ideia de que não se pode adquirir conhecimento a partir de um relógio parado para argumentar que o contraexemplo não é plausível. Todavia, consideramos que, para efeitos práticos, aquele relógio da Maria é como se estivesse parado. Isto porque seja qual for a hora que a Maria consulta o relógio, marcará sempre 8h20. No entanto, para lidar com este tipo de réplica, Kelp (2016b) propõe uma outra versão do caso Frankfurt:

(RELÓGIO FRANKFURT\*) Suponha-se que o demónio poderoso da Maria quer que ela acredite ou que são 8h20 ou que é qualquer hora depois 8h20. Assim, tal demónio resolve que se a Maria descer as escadas antes das 8h20, ele ajustará o relógio para as 8h20; e se ela descer às 8h20 ou depois, ele não fará nada. Suponha-se que Maria desce às 8h20; o demónio permanece inativo; e a Maria adquire uma crença verdadeira ao fazer uma consulta competente a partir de um relógio perfeitamente funcional.

De acordo com Kelp (2016b), neste caso há *conhecimento* mas sem a condição (CS\*) ou a condição (3) de (FEF\*). É importante também sublinhar que neste caso a nossa réplica anterior não parece funcionar uma vez que nesta nova versão o relógio não está parado (nem no sentido pragmático). Como *avaliar* então este último caso? Pensamos que a reformulação do caso não é particularmente convincente, pois até às 8h20 aquele relógio é para todos os efeitos como um relógio parado. Além disso, não é claro que essa nova versão apresente um caso, pelo menos paradigmático, de *conhecimento* ou de garantia suficiente para o conhecimento. Afinal, continua a ser por *sorte* que a Maria adquiriu aquela crença. Bastava ela ter descido as escadas uns instantes antes e formaria facilmente uma crença falsa de que são 8h20.

Aliás, podemos imaginar um caso Gettier com a mesma *estrutura*: por exemplo, suponha-se que, no caso do (CELEIRO) da subsecção 7.1.3, a Maria não está ciente de que está a olhar precisamente para o primeiro celeiro real numa área em que todos os

anteriores eram meras fachadas de celeiros (i.e estruturas que, vistas da estrada, são indiscerníveis de celeiros reais, mas são falsos celeiros) e em que todos os seguintes são reais - designemos este caso por (CELEIRO\*). Será que ela sabe que está perante um celeiro real? A nossa intuição é a de que não sabe, pois o *risco epistémico* ainda é bastante significativo e, como temos sublinhado, o conhecimento não tolera sorte ou risco epistémico significativo. Mas o que é o risco epistémico?

Começando por caracterizar *risco* em geral, um evento E está em *risco* de ocorrer sse E ocorreria numa certa proporção de mundos possíveis próximos. Aplicado ao caso epistémico e ao risco da crença de um sujeito ser falsa, podemos dizer que a crença de um sujeito está epistemicamente em risco sse tal crença seria falsa, ao usar o mesmo *método* de formação de crenças, numa certa proporção de mundos possíveis próximos. Mas quão ampla deve ser tal proporção? Apesar dessa resposta envolver vagueza, não diríamos que uma crença está epistemicamente em risco se a proporção de mundos possíveis em que a crença seria falsa fosse pequena. Assim, é plausível definir *risco epistémico* da seguinte forma:

(RE) Uma crença p de S está em risco de ser falsa sse p é falsa em pelo menos metade dos mundos possíveis próximos em que S acredita que p (com a mesma *base* que no mundo atual em questão).

Com esta caracterização podemos dizer que o caso (CELEIRO\*) envolve risco epistémico significativo e se tal ocorre, então também o caso (RELÓGIO FRANKFURT\*) envolve risco epistémico significativo uma vez que a estrutura desses dois casos é semelhante<sup>83</sup>; assim, tais casos não são exemplos de conhecimento. Mas, por outro lado, em vez de se afirmar que nesse caso não há conhecimento, talvez o máximo que se possa dizer é que o (CELEIRO\*) é um caso de fronteira ou de *vagueza* em que não é claro se a Maria sabe ou não sabe. Ora, algo semelhante pode-se então dizer com respeito ao contraexemplo do Kelp do (RELÓGIO FRANKFURT\*). Porém, se estamos perante um caso

---

<sup>83</sup> É importante notar que há um *espectro* de risco epistémico: quando o risco é muito alto, como no caso do (CELEIRO) ou dos restantes casos Gettier, e quando o risco é significativo, como no caso do (CELEIRO\*) ou do (RELÓGIO FRANKFURT\*), não atribuímos conhecimento. Mas quando o risco é bastante pequeno ou insignificante, como no caso (LIXO) e em muito outros casos quotidianos, estamos inclinados a atribuir conhecimento. Algures entre essas duas situações temos casos de vagueza onde não é claro se temos ou não conhecimento.

de vagueza e não perante um caso paradigmático de conhecimento, então esse contraexemplo não parece procedente para criticar a necessidade da condição da segurança. Assim, de uma forma ou de outra, a nova versão do caso tipo Frankfurt *não é decisiva* para se abandonar a condição (CS\*) ou a condição (3) de (FEF\*).

### 7.3 Garantia testemunhal

Para finalizar este capítulo queremos apresentar brevemente uma expansão da nossa teoria para o caso do testemunho. Isto porque a maioria das nossas crenças, incluindo crenças científicas e religiosas, são aprendidas a partir da palavra escrita ou falada dos outros; por isso, o *testemunho* é responsável por grande parte das nossas crenças. Mas o que é necessário para que um ouvinte adquira crenças garantidas a partir da palavra escrita ou falada de outros? Uma vez que a nossa teoria da garantia é uma teoria híbrida, tendo elementos internistas e externistas, assim também uma teoria da garantia aplicada ao testemunho será híbrida. No entanto, tal como analisaremos nas subsecções 7.3.1 e 7.3.2, tradicionalmente na epistemologia do testemunho há apenas duas teorias rivais: o reducionismo e o não-reducionismo. Uma vez que estas teorias rivais enfrentam ambas fortes objeções, desenvolveremos uma teoria híbrida do testemunho na subsecção 7.3.3 com base no nosso fiabilismo evidencialista funcional.

#### 7.3.1 Teoria reducionista do testemunho

De acordo com o reducionismo, o estatuto epistémico do testemunho é, em última instância, *reduzível* à percepção sensorial, à memória, e à inferência indutiva. Entre os defensores contemporâneos do reducionismo incluem-se Elizabeth Fricker (2006), Keith Lehrer (2006), Duncan Pritchard (2008), etc.; mas as raízes históricas do reducionismo são tipicamente atribuíveis ao trabalho de David Hume (2016)<sup>84</sup>. Seguindo a perspectiva humeana, os ouvintes devem observar uma *conformidade* constante e regular entre o relato do falante e os factos correspondentes de forma a aceitarem o testemunho com

---

<sup>84</sup> A este propósito, Hume (2016: 122-123) refere que “a razão por que damos algum crédito às testemunhas e aos historiadores não provém de qualquer *conexão*, que percebemos *a priori*, entre o testemunho e a realidade, mas porque estamos acostumados a encontrar uma conformidade entre eles”.

garantia. Por exemplo, uma pessoa  $S_1$  pode observar uma conformidade constante entre instâncias do testemunho de uma pessoa  $S_2$  e a realidade e, nessa base, *concluir indutivamente* que  $S_2$  é uma fonte epistémica geralmente fiável.

Assim, de acordo com o reducionismo, os ouvintes devem possuir *razões positivas* de forma a possuírem garantia para se aceitar o testemunho do falante<sup>85</sup>. Porém, dado que essas razões positivas não podem ser elas mesmas testemunhais (caso contrário seria circular, i.e., crenças testemunhais garantiam em última instância outras crenças testemunhais), tais razões devem depender de outras fontes epistémicas que tipicamente incluem a percepção, a memória, e a inferência indutiva<sup>86</sup>. Podemos, então, formular a tese reducionista deste modo:

(TR) Para cada falante, A, e ouvinte, B, B acredita que p com garantia com base do testemunho de A sse B tem razões positivas, não-testemunhais, suficientemente boas para aceitar o testemunho de A. Ou seja, a garantia testemunhal é *reduzível* à garantia da percepção, memória, e inferência indutiva.

Em (TR) podem-se distinguir duas diferentes versões de reducionismo: a versão global e local. No *reducionismo global*, para se ter garantia ao aceitar o testemunho dos falantes, os ouvintes devem possuir razões positivas não-testemunhais para acreditar que o testemunho *em geral é fiável*. Ou seja, a garantia do testemunho *como uma fonte da crença* reduz-se à garantia da percepção, memória, e inferência indutiva. Por sua vez, no *reducionismo local*, de forma a estar-se garantido ao aceitar o testemunho dos falantes, os ouvintes devem ter razões positivas não-testemunhais para aceitar o *relato particular em questão*. Por outras palavras, a garantia de *cada instância* de testemunho reduz-se à garantia de *instâncias* da percepção, memória, e inferência indutiva.

No entanto, (TR) não nos parece uma teoria plausível do testemunho uma vez que é demasiado exigente, não permitindo atribuir garantia testemunhal a casos em que intuitivamente há tal garantia. Pode ser argumentado (cf. Audi 1997) que crianças

---

<sup>85</sup> Por exemplo, os ouvintes notam uma conformidade geral entre relatos e os factos correspondentes e, com ajuda da memória e raciocínio, indutivamente inferem que certos falantes, contextos, ou tipos de relatos são fontes fiáveis de informação.

<sup>86</sup> Greco (2015a) salienta que a forma mais direta de reducionismo, derivada a partir de Hume, é a de que o *conhecimento testemunhal* é apenas uma espécie de *conhecimento indutivo*.



pequenas adquirem claramente muito conhecimento e crenças garantidas a partir dos testemunhos dos seus pais e professores e, ainda assim, é duvidoso que elas construam *indução inferenciais* para aceitarem o que lhes é dito, tal como exige (TR). Por exemplo, uma criança pequena pode ter garantia que o leite está no frigorífico a partir do testemunho da sua mãe, mas não é claro se ela tem a sofisticação cognitiva para fazer uma indução inferencial para acreditar que a sua mãe é uma fonte fiável de informação ou que o testemunho é geralmente fiável. Dado isto, com (TR) há uma dificuldade para explicar como crianças pequenas (ou até adultos não sofisticados) podem adquirir toda a garantia testemunhal que elas parecem ter.

Mais concretamente, contra a *versão global* de reducionismo pode-se alegar (cf. Coady 1992, Lackey 2006) que de forma a ter-se razões positivas não-testemunhais de que o testemunho é em geral fiável, ter-se-ia de estar exposto a uma amostra ampla de relatos. Mas, a maior parte de nós foi exposta apenas uma variedade muito limitada de relatos de falantes. Ora, esta amostra limitada de relatos fornece apenas uma fração do que seria necessário para legitimamente concluir que o testemunho é geralmente fiável. Além disso, com respeito a muitos relatos, como aqueles que envolvem teorias complexas científicas, económicas, ou matemáticas, a maior parte de nós simplesmente não tem a capacidade conceptual necessária para conferir apropriadamente os relatos com os factos.

Por sua vez, contra a *versão local* de reducionismo é possível argumentar (cf. Strawson 1994, Schmitt 1999) que a maior parte dos sujeitos cognitivos comuns não parece ter informações suficientes para construírem uma *inferência indutiva* para todos os casos em que a garantia testemunhal parece estar presente. Por exemplo, a maior parte desses sujeitos comuns frequentemente adquire garantia testemunhal a partir de falantes dos quais têm pouca ou quase nenhuma informação. A este propósito, podemos também sustentar que é um ónus desmesurado e implausível exigir inferências indutivas para a garantia de muitas das nossas crenças testemunhais quotidianas, como o testemunho das horas, do nome de um falante, entre outros.

Em suma, o tipo de *inferência indutiva* que o reducionismo exige não está muitas vezes disponível para o ouvinte ou recetor do testemunho. Por isso, se a garantia testemunhal requer isso, tal como se sublinha em (TR), então a garantia testemunhal

será rara. Mas esse é um resultado inaceitável. Portanto, se a garantia testemunhal requer razões positivas não-testemunhais suficientemente boas, nomeadamente *inferências indutivas*, então a garantia testemunhal será excessivamente difícil de alcançar.

### 7.3.2 Teoria não-reducionista do testemunho

Como teoria rival ao reducionismo, o *não-reducionismo* tradicionalmente sustenta que a garantia testemunhal é uma fonte epistémica *irredutível*. Deste modo, o estatuto epistémico do testemunho não é redutível à percepção sensorial, à memória, e à inferência indutiva. Alvin Plantinga (1993b), Michael Dummett (1994), Ernest Sosa (2006), etc., são alguns defensores contemporâneos do não-reducionismo; porém, as raízes históricas desta teoria podem ser encontradas no trabalho de Thomas Reid (1983: 281-282)<sup>87</sup>. De acordo com Reid, aceitar o testemunho dos outros não pode exigir que se tenha razões positivas não-testemunhais, como inferências indutivas, uma vez que todos nós apropriadamente confiamos nos relatos dos nossos pais e cuidadores muito antes de possuímos qualquer inferência indutiva ou razão positiva sobre a sua fiabilidade.

Deste modo, caracterizando o não-reducionismo, o testemunho é uma fonte básica de garantia, estando em paridade epistémica com a percepção, memória, inferência indutiva, entre outros. No entanto, mais recentemente as teorias não-reducionistas acrescentam à caracterização de Reid o pormenor de que, embora a presença de razões positivas não seja necessária para se adquirir garantia testemunhal, a ausência de *razões negativas* é necessária. Esta condição serve sobretudo para impedir irracionalidade ou irresponsabilidade doxástica na garantia testemunhal. Com este pormenor os não-reducionistas sustentam que, na medida em que não há *derrotadores não-derrotados* para o testemunho em consideração, os ouvintes podem ter garantia ao aceitar o que lhes é dito meramente com base do testemunho dos falantes. Portanto, a ideia principal é que desde que não exista evidência disponível contra a aceitação do relato do falante, o ouvinte não tem qualquer trabalho epistémico positivo para realizar de forma a aceitar

---

<sup>87</sup> A este propósito Reid (1983: 281) nota que “o sábio autor da natureza plantou na mente humana uma propensão para confiar no testemunho humano antes que possamos dar uma razão para fazê-lo”.

o testemunho em questão com garantia. Podemos, então, formular a tese não-reducionista desta forma:

(TN) Para cada falante, A, e ouvinte, B, B acredita que p com garantia com base do testemunho de A sse B não tem derrotadores não-derrotados para o relato ou testemunho de A.

Contudo, (TN) não nos parece uma teoria plausível do testemunho uma vez que é demasiado permissiva, possibilitando atribuir garantia testemunhal a casos em que intuitivamente não há garantia. O ponto é que os não-reducionistas defendem que a garantia testemunhal pode ser adquirida em completa ausência de qualquer razão positiva relevante da parte do ouvinte; no entanto, é argumentado (cf. Fricker 1995, Faulkner 2002) que isso pode permitir credulidade, irracionalidade epistémica, e irresponsabilidade intelectual. Em particular, uma vez que os ouvintes podem adquirir crenças garantidas por testemunho numa ausência completa de razões positivas, podemos dizer que falantes selecionados aleatoriamente, ou postagens na internet escolhidas arbitrariamente, etc., podem ser confiáveis, desde que não haja nenhuma evidência contra essas fontes. Porém, intuitivamente não diríamos que nesses casos os sujeitos têm garantia testemunhal. Além disso, como contraexemplo a (TN), Jennifer Lackey (2008: 168-169) apresenta um caso similar ao seguinte:

(ALIENÍGENA) O José ao passear pela floresta vê à distância alguém a deixar cair um livro. Embora a aparência física do indivíduo permite que o José o identifique como um alienígena de outro planeta, ele não sabe nada sobre esse tipo de indivíduo ou do seu planeta. Entretanto o José perde de vista o alienígena, mas é capaz de apanhar o livro caído. Ao abri-lo percebe o que o livro está escrito na sua língua e parece ser um diário. Depois de ler a primeira frase, o José forma a crença correspondente de que os tigres comeram alguns dos habitantes do planeta do autor durante a sua exploração da terra.

Suponha-se que neste caso o José não tem derrotadores. Mas terá o José garantia para acreditar que os tigres comeram alguns dos habitantes do planeta em questão com base no diário do alienígena? Intuitivamente parece que não, pois p.e. naquela sociedade alienígena pode muito bem ser uma prática aceite ser falso e enganador ao testemunhar para outros, ou os “diários” nessa sociedade podem ser o que na Terra consideramos com ficção científica, e assim por diante. Ora, não tendo qualquer forma

de discriminar entre essas possibilidades, parece que a resposta apropriada é suspender o juízo em relação a essa crença. Por isso, parece irracional que o José forme a crença em questão com base no testemunho do alienígena<sup>88</sup>.

Com base nestas objeções, podemos dizer que se a garantia testemunhal não requer qualquer tipo de razões positivas não-testemunhais da parte do ouvinte, então a garantia testemunhal parece excessivamente fácil de alcançar, mesmo para aqueles casos em que parece claro que não há garantia testemunhal. Mas, como aceitar essa consequência é contraintuitivo, a teoria (TN) à semelhança de (TR) não parece plausível para acomodar a garantia testemunhal.

### 7.3.3 Teoria híbrida da garantia testemunhal

Nas subsecções anteriores argumentámos que as duas teorias dominantes sobre a garantia testemunhal enfrentam graves problemas. Por um lado, se o reducionismo é uma teoria procedente, então a garantia testemunhal será excessivamente difícil, pois haverá casos que não contam como garantia testemunhal que deveriam contar, tal como o caso do testemunho recebido por crianças pequenas. Mas, por outro lado, se o não-reducionismo é uma teoria procedente, então a garantia testemunhal será excessivamente fácil uma vez que haverá casos que contam como garantia testemunhal que não deveriam contar, tal como o caso (ALIENÍGENA) ou outros casos de mera credulidade ingénua ou irresponsável. Assim, as duas teorias dominantes não parecem plausíveis dado que têm como consequência que a garantia testemunhal será ou muito difícil em alguns casos ou muito fácil noutros casos.

---

<sup>88</sup> Como crítica ao caso (ALIENÍGENA), talvez se possa dizer que o José tem um derrotador para a crença em questão, tal como explorado por Perrine (2014); pois, muito provavelmente o José acredita que nunca esteve antes perante o testemunho de um alienígena e, por isso, deve ter dúvidas sobre o relato dos alienígenas. Mas, então, se ele tem aquelas dúvidas, o José tem um derrotador para a sua crença. Todavia, esta crítica não parece procedente uma vez que, dada a evidência disponível ao José, ele não acredita (mesmo ao ser responsável) que a sua crença é falsa ou que a sua crença é formada ou sustentada de forma não fiável. Pelo contrário, se no diário estivesse escrito p.e. que *os bisontes põem ovos* (ou outras contradições com o que conhecemos), então nessa circunstância o José já teria uma razão para duvidar da fiabilidade do diário alienígena e da sua crença. Mas no caso (ALIENÍGENA) o José não parece ter esse tipo de dúvida. Além disso, pelo facto de se presenciar pela primeira vez a um dado tipo de testemunho daí não se segue que se deve ter dúvidas e derrotadores sobre isso.

No entanto, consideramos que se formularmos uma teoria híbrida, com base no nosso *fiabilismo evidencialista funcional* ou *virtuoso*, podemos evitar as objeções que as teorias anteriores enfrentam, bem como podemos construir uma teoria mais completa da garantia testemunhal. À semelhança do que fizemos em (FEF\*) com a nossa teoria da garantia que desenvolvemos na secção 7.1, uma teoria da garantia aplicada ao testemunho também terá três condições: a justificação subjetiva, a justificação objetiva, e o ambiente favorável. Deste modo, aplicando a nossa teoria da garantia ao testemunho, obtemos a seguinte teoria da garantia testemunhal:

(FEFT) Para cada falante, A, e ouvinte, B, B acredita que p com garantia com base do testemunho de A sse:

- (1) p é subjetivamente justificada para B, i.e., (i) B acredita p com base do conteúdo do testemunho de A, (ii) B tem um dado grau de evidência para aceitar o testemunho de A, (iii) B não tem derrotadores não-derrotados para aceitar o testemunho de A;
- (2) p é objetivamente justificada para B, i.e., (i) o testemunho de A é fiável, (ii) B é um recetor fiável, com módulos apropriadamente funcionais, do testemunho de A;
- (3) p é formada num ambiente epistémico favorável, i.e., a crença p de B é segura, sendo que o sucesso cognitivo seguro para p é atribuível significativamente à manifestação dos processos e módulos cognitivos de A e B<sup>89</sup>.

Com esta formulação admitimos que podem existir vários níveis de estatuto epistémico positivo para as crenças testemunhais. O nível mais básico de garantia testemunhal é o da justificação subjetiva ou interna, bastando para isso satisfazer a primeira condição. No entanto, se para além desse tipo de estatuto epistémico também se procurar um estatuto epistémico mais objetivo e externo para as crenças testemunhais, então terá de se satisfazer as duas primeiras condições. Além disso, quando uma crença testemunhal tem garantia suficiente para o conhecimento, então deve-se preencher as três condições de (FEFT), obtendo-se assim um nível mais elevado de estatuto epistémico positivo.

---

<sup>89</sup> Esta última condição já foi de alguma forma justificada pelo caso (TESTEMUNHO) da subsecção 7.1.3.2, em que vimos que nos casos de conhecimento testemunhal a *segurança* em questão não se deve apenas ao ouvinte mas também se deve em grande parte ao falante.

Começando com a condição (1)<sup>90</sup>, de forma a esclarecer a nossa teoria (FEFT), procuramos uma posição intermédia entre o reducionismo e o não-reducionismo. Ou seja, por um lado, concordamos com o não-reducionismo na ideia de que a garantia testemunhal, no seu nível mais elementar da justificação subjetiva, necessita de uma cláusula da ausência de derrotadores não-derrotados; no entanto, discordamos com essa teoria no aspeto de que essa cláusula seja suficiente para assegurar o nível mais básico de garantia testemunhal, pois tornaria a garantia testemunhal desmesuradamente fácil e com riscos de credulidade. Por outro lado, concordamos com o reducionismo quando se advoga que no nível mais elementar de garantia testemunhal são precisas razões positivas para se aceitar o testemunho em questão<sup>91</sup>; todavia, discordamos dessa teoria quando se concebem tais razões positivas meramente como “inferências indutivas”, tornando a garantia testemunhal excessivamente difícil de se alcançar. Deste modo, para se ter uma posição mais equilibrada e plausível aceitamos a cláusula da *ausência de derrotadores* juntamente com uma conceção mais moderada de *razões positivas*.

Essa conceção moderada de razões positivas consiste, tal como explicitámos na cláusula (ii) da condição (1), no ouvinte B ter um certo grau de *evidência* para aceitar o testemunho do falante A. Esta evidência pode ser doxástica ou não-doxástica, inferencial ou não-inferencial e, por isso, não estamos comprometidos necessariamente com uma conceção demasiado exigente e inflexível de evidência, apenas como *inferência indutiva*, que impede crianças pequenas ou agentes não-sofisticados de possuírem garantia testemunhal. De igual modo, tais evidências não são muitas vezes explícitas à mente, mas ainda assim desempenham um papel fundamental nas vidas epistémicas dos sujeitos na medida em que tacitamente permitem discriminar as

---

<sup>90</sup> Com respeito à condição (1) apenas vamos clarificar a cláusula (ii) acerca do *grau* e *tipo* de evidência. A cláusula (iii) já foi adequadamente tratada na subsecção 7.1.1.1. Quanto à cláusula (i) serve sobretudo para excluir alguns casos de serem qualificados como testemunhais, tal como o caso, discutido por Lackey (2008: 31), de um falante dizer, com timbre de soprano, que *possui uma voz de soprano* e o ouvinte passar a formar a crença correspondente apenas com base na escuta do timbre de voz do falante.

<sup>91</sup> As *razões positivas* para além de evitarem o risco de credulidade irracional, ajudam a diminuir a grande probabilidade de erro nos relatos testemunhais que se devem a mentiras, enganos, insinceridades, incompetências, etc.

informações recebidas ou comparar tais dados com aqueles que o sujeito possui. Além disso, nessa cláusula não se exige o mesmo grau ou tipo de evidência para todos os casos ou situações. Então, como determinar o grau e tipo de *evidência* necessário? Isso será *sensível ao contexto* e ao tipo de agente em questão. Por exemplo, considere-se os seguintes casos de testemunho<sup>92</sup>:

(T1) Um polícia pergunta a um suspeito se ele estava no local do crime, e o suspeito diz-lhe que não estava lá.

(T2) Um visitante de uma cidade pouco familiar pede instruções a um estranho. (Por exemplo, onde fica a estação de autocarros?). Ele diz-lhe que a estação fica no final daquela rua.

(T3) Uma mãe diz à sua criança pequena que há leite no frigorífico.

O grau e o tipo de evidência que se exige para se aceitar o testemunho em questão variará de contexto para contexto. Intuitivamente no caso (T1) parece que a evidência em questão requer boas inferências indutivas. Ou seja, parece que o polícia deve usar algo como a inferência indutiva para avaliar se o suspeito está a falar a verdade. No entanto, no caso (T3) será menos plausível que a evidência em questão exija boas inferências indutivas. Pelo contrário, algum tipo elementar de evidência não-inferencial e não-doxástica, tal como a experiência, parecer, ou a impressão de confiança, é suficiente para a criança aceitar o testemunho da mãe<sup>93</sup>. Por sua vez, o caso (T2) parece requerer um nível intermédio de evidência tal que, por um lado, pode haver pouca razão para o visitante pensar que o estranho não é cooperativo mas, por outro lado, o visitante

---

<sup>92</sup> Greco (2015a) procura argumentar que estes casos indiciam que uma teoria unificada da garantia testemunhal para todos os casos é implausível. No entanto, uma teoria unificada pode lidar com esses casos se admitir que o grau e tipo de *evidência* é sensível ao contexto.

<sup>93</sup> A este propósito vale a pena referir que estudos recentes das ciências cognitivas e de psicologia indiciam que crianças pequenas são capazes de ter evidências para discriminar o que lhes é dito. Por exemplo, Koenig, Clément, e Harris (2004: 264) notam que “quando os falantes humanos fornecem informações que entram em conflito com o conhecimento e experiência das crianças, elas demonstram uma habilidade para reconhecer, corrigir, e negar asserções que sabem que são falsas”. Além disso, Koenig e Harris (2005: 1261) salientam que “crianças pequenas reconhecem que os adultos sabem mais do que elas próprias, e que as crianças pequenas sabem menos. Reconhecem que indivíduos diferentes têm diferentes tipos de conhecimento especializado”, distinguindo entre falantes conhecedores e ignorantes. Por sua vez, Corriveau e Harris (2009) evidenciam que crianças muito pequenas escolhem confiar num informador familiar do que num desconhecido.

deve considerar igualmente sinais de competência ou incompetência no desconhecido<sup>94</sup>. Portanto, diferentes contextos de testemunho parecem colocar exigências bastante diferentes quanto ao grau e tipo de *evidência* que os recetores do testemunho devem possuir.

Mas esta estratégia que utilizamos na condição (1) pode originar o seguinte problema: como podemos determinar qual é o contexto que exige um nível mais elevado ou mais elementar de evidência? Com inspiração em Craig (1990: 11) e Greco (2015a: 285-286) podemos dizer que nas várias comunidades epistémicas existem atividades de *aquisição* e de *transmissão* de informação. Assim, em cada comunidade epistémica, há mecanismos que trazem informação para o sistema pela primeira vez, bem como mecanismos que distribuem essa informação pelo sistema. Ora, as normas de *aquisição* certamente serão mais exigentes (para que apenas informação de alta qualidade entre no sistema), requerendo por isso um nível de evidência mais elevado, do que as normas de *transmissão* de informação já presentes no sistema. Deste modo, pode-se defender que no caso (T1) ou no caso (ALIENÍGENA) exige-se um elevado nível de evidência, sobretudo inferências indutivas, uma vez que se está em contextos de aquisição de informação para a comunidade epistémica em questão; todavia, em (T3) apenas se requer um nível muito elementar de evidência, dado que o recetor do testemunho encontra-se num contexto de mera transmissão de informação dentro de uma comunidade epistémica específica.

No entanto, satisfazer as cláusulas de (1) não é suficiente para um nível mais elevado de estatuto epistémico positivo ou de garantia. Por exemplo, suponha-se que o José conhece a Maria há mais de dez anos tendo evidências muito fortes para pensar que ela é uma fonte fiável de testemunho. No entanto, atualmente a Maria está a passar por

---

<sup>94</sup> Com casos similares a (T2) podemos procurar uma conceção mais moderada de “inferência indutiva” para a garantia testemunhal que não exija sempre que o ouvinte B observe uma conformidade geral entre o relato (bem como dos relatos anteriores) do falante A e a verdade. Assim, em determinados casos pode bastar que B observe uma conformidade geral dos relatos produzidos num contexto do tipo C, ou dos relatos do tipo R, ou de relatos dos falantes do tipo F, etc., e a correspondente verdade. Ora, se B acredita que o relato de A é do tipo R, ou é de falantes do tipo F, ou é produzido em C, etc., então, justamente com os dados que B tem sobre a fiabilidade de R, F, ou C, pode gerar uma inferência indutiva para B aceitar o testemunho de A. Para mais pormenores sobre esta conceção de “inferência indutiva” para o testemunho veja-se Lackey (2008: 182-183).



uma crise pessoal que a afeta cognitivamente e ninguém está ciente. Por causa disso, em aflição a Maria relata ao José que lhe roubaram dinheiro, apesar dela não ter qualquer motivo para pensar que isso é o caso. Mas sem que a Maria se apercebesse, acidentalmente roubaram-lhe de facto dinheiro. O José, não detetando nada de errado, aceita prontamente o testemunho da Maria. Será que o José tem justificação objetiva ou conhecimento ao aceitar aquele relato? O ponto é que apesar do José ter excelente evidência para aceitar o testemunho da Maria e de não ter qualquer contra-evidência disponível, a Maria oferece um relato para o qual ela não tem qualquer evidência; ou seja, o seu testemunho não é de forma alguma *fiável* ou conducente à verdade, impedindo assim o José de adquirir conhecimento ou um estatuto epistémico mais objetivo<sup>95</sup>. Portanto, não basta o ouvinte possuir evidência, tal como se exige em (1), para ter um nível mais elevado de estatuto epistémico positivo, também é necessário que o relato do falante seja fiável, tal como indicamos na cláusula (i) da condição (2) de (FEFT).

Porém, para haver um estatuto epistémico objetivo *não basta* que o relato do falante seja fiável. Caso contrário, podemos ter casos como o seguinte: imagine-se que a Maria, devido a algum problema cognitivo, é um agente epistémico compulsivamente bondoso de tal forma que é incapaz de pensar mal ou duvidar dos outros mesmo quando as circunstâncias o exigem de forma óbvia. Dessa forma, mesmo quando a Maria tem disponíveis evidências para pensar que p.e. alguém está a mentir, enganar, trair, etc., ela não consegue acreditar nisso. Perante isso será que ela pode estar objetivamente justificada ao aceitar o testemunho de alguém ou ter conhecimento? O problema é que por causa da natureza compulsivamente bondosa da Maria, que se deve ao seu problema cognitivo, ela perdeu a *capacidade* de ser sensível à presença de derrotadores; assim, ainda que a condição (1) seja satisfeita trivialmente, e que o relato do falante seja fiável, a Maria não tem um estatuto epistémico mais objetivo ou suficiente para o conhecimento. Isto porque este caso é de alguma forma semelhante a um sujeito que sofreu uma lavagem cerebral para aceitar qualquer testemunho feito por qualquer

---

<sup>95</sup> Por outras palavras, o testemunho da Maria não é fiável uma vez que a probabilidade do seu testemunho ser verdadeiro, dada a evidência que a Maria possui e o seu funcionamento cognitivo, é bastante baixa. Este exemplo é inspirado nos casos apresentados por Lackey (2008: 149-154).

falante. Para evitar tais casos, é necessário acrescentar a cláusula (ii) na condição (2). Isto é, o ouvinte também deve ser um recetor fiável e apropriadamente funcional do testemunho.

Por fim, é importante salientar que podemos satisfazer as condições (1) e (2) de (FEFT) mas não estarmos perante um caso de conhecimento testemunhal. Ou seja, precisamos de uma condição adicional para lidar com os casos Gettier análogos para o testemunho. Por exemplo, ao chegar a Lisboa pela primeira vez, a Maria pergunta à pessoa mais próxima que vê e que lhe parece de confiança, o José, por direções para a Torre de Belém. O José disse-lhe que no Cais do Sodré ela terá de apanhar o elétrico 15E com direção a Algés. Mas suponha-se que apesar do José saber as direções e ser fiável no seu testemunho, ele é a única pessoa fiável naquela parte da cidade que está repleta por incompetentes e mentirosos (contudo, a Maria - ou qualquer outro estrangeiro - não tem qualquer contra-evidência para desconfiar nem notaria qualquer diferença relevante no José comparativamente com as restantes pessoas). Deste modo, foi por mero acidente ou sorte que a Maria escolheu um testemunho fiável; ou seja, muito facilmente a sua crença poderia ter sido falsa. Assim, ainda que a Maria esteja justificada subjetiva e objetivamente para aceitar aquele testemunho, a sua crença não parece ter o estatuto epistémico positivo de conhecimento.

O problema é que o ambiente epistémico em que a Maria se encontra não é favorável de tal forma que o seu método para formar crenças com base no testemunho não é *seguro*. Ou seja, naquelas circunstâncias ela formaria muito facilmente uma crença falsa ao usar o mesmo *método* de acreditar no testemunho de um transeunte próximo e que para o qual não tem razões para desconfiar<sup>96</sup>. Deste modo, em casos de conhecimento testemunhal, a condição (3) de (FEFT) terá de ser acrescentada de forma a lidar com os casos de sorte epistémica do testemunho. Com isto temos uma teoria completa da garantia testemunhal que parece plausível e é baseada numa versão da epistemologia das virtudes.

---

<sup>96</sup> O caso em análise, com inspiração em Lackey (2008: 68, 164-165) e em Graham (2016b: 178-179), tem muitas semelhanças com o caso (CELEIRO) que apresentámos na subsecção 7.1.3. Ou seja, nesses dois casos a *condição de segurança* não é satisfeita.

## PARTE III

### Resposta ao Problema da Basicidade Apropriada da Crença em Deus



## 8

## Implausibilidade do Modelo Não-Inferencialista

Ao iniciar a parte III desta dissertação vale a pena lembrar que o nosso *problema central* é o seguinte:

- (1) Será que a crença em Deus é apropriadamente básica? Ou seja, será que a fé em Deus pode ter algum estatuto epistêmico positivo de forma não-inferencial?

Tal como vimos na parte I, podemos desambiguar esse problema em duas questões:

- (1.1) Será que a crença teísta T de um sujeito S pode ter estatuto epistêmico positivo mesmo se S acredita em T de forma básica ou não-inferencial?
- (1.2) Será que a crença teísta T de um sujeito S pode ter estatuto epistêmico positivo mesmo se a crença T não tem qualquer inferência apropriada disponível que a suporte?

Além disso, na parte II dedicada à epistemologia normativa, identificámos e defendemos com pormenor três níveis e condições relevantes de *estatuto epistêmico positivo* ou de *garantia* que as crenças podem ter, nomeadamente:

- (i) justificação interna ou subjetiva,
- (ii) justificação externa ou objetiva,
- (iii) garantia suficiente para o conhecimento.

Com base nisso o problema de saber *se a crença teísta é ou não apropriadamente básica* torna-se mais claro e podemos avaliar com mais rigor as várias possíveis respostas para esse problema. Por um lado, na leitura (1.1), estamos a questionar se a crença T é subjetivamente justificada, ou se é objetivamente justificada, ou até se tem garantia suficiente para o conhecimento *caso* o próprio sujeito da crença não esteja na posse de alguma inferência apropriada para T. Por outro lado, na leitura (1.2), estamos a

perguntar se a crença T é subjetivamente justificada, ou se é objetivamente justificada, ou ainda se tem garantia suficiente para o conhecimento *caso* não haja disponível uma inferência apropriada para suportar essa crença T.

Tal como já formulámos na parte I, podemos identificar três modelos principais que tentam responder ao nosso problema central: o modelo inferencialista moderado, o modelo inferencialista extremo, e o modelo não-inferencialista. O primeiro será defendido e desenvolvido por nós na segunda parte do capítulo 9. O segundo modelo será examinado e criticado na primeira parte do capítulo 9. E o terceiro modelo será analisado e criticado neste capítulo 8. Esse modelo pode ser apresentado nestes termos:

**Modelo não-inferencialista (MNI):** composto por uma resposta positiva às questões (1.1) e (1.2). Ou seja, a crença T de S pode ter estatuto epistémico positivo (i.e. justificação subjetiva, objetiva, e garantia suficiente para o conhecimento) mesmo se S não possui qualquer inferência apropriada para suportar T e mesmo se não há disponível qualquer inferência apropriada para suportar T.

Nas próximas secções deste capítulo iremos analisar os argumentos que suportam esse modelo (MNI). Assim, na secção 8.1 examinaremos as razões para se pensar que a crença T é *interna ou subjetivamente justificada* para alguns sujeitos, mesmo se eles não possuírem qualquer inferência plausível a favor de T e mesmo se não houver disponível tal inferência. Defenderemos que pode ser razoável dar uma resposta positiva sobre a basicidade apropriada do teísmo quanto a essa justificação interna ou subjetiva em determinadas circunstâncias. Todavia, tal como defenderemos na secção 8.2, não será procedente o argumento a favor da basicidade apropriada de T quanto a uma *justificação mais objetiva ou externa*, ou como garantia suficiente para o conhecimento, em que não há qualquer inferência apropriada disponível para essa crença. Por isso, o modelo (MNI) não é uma resposta plausível para o nosso problema central.

## 8.1 (MNI) quanto à justificação subjetiva

Nesta secção vamos começar por apresentar, na subsecção 8.1.1, o modelo (MNI) para a justificação subjetiva da crença básica teísta que se pode focar nas experiências do crente ou no seu testemunho. Nas subsecções seguintes apresentaremos duas objeções. A primeira, na subsecção 8.1.2, será sobre o modelo em questão ser

demasiado permissivo e a segunda, na subsecção 8.1.3, será sobre a quantidade e força dos derrotadores da crença teísta. Vamos defender que a primeira objeção é facilmente acomodada, mas a segunda constitui um grande desafio para o modelo (MNI). Com essa objeção não se rejeita a ideia de que a crença teísta tem, em determinadas circunstâncias, justificação interna ou subjetiva na ausência de qualquer argumento ou inferência disponível a favor dessa crença. Todavia, o universo de pessoas que tem esse tipo de justificação, caso não existam argumentos ou inferências plausíveis e disponíveis para o teísmo, será substancialmente menor do que os defensores de (MNI) alegam.

### 8.1.1 Apresentação do modelo (MNI) internista

Tal como defendemos na parte II, a *justificação interna ou subjetiva* tem a ver com o facto da crença ser bem-formada a partir da perspectiva do sujeito ou de primeira-pessoa, podendo ser formulada deste modo:

Uma crença *p* é interna ou subjetivamente justificada para *S* sse *p* é uma resposta apropriada à evidência *E* de *S* e *S* não tem derrotadores não-derrotados de *p*.

Mas de que forma a crença teísta *T*, aceite de uma forma básica ou não-inferencial, pode ter este tipo de justificação? Tal como defendemos no capítulo 5, para isso a crença *T* terá de ser uma *resposta apropriada* à evidência *E* do sujeito *S*, ou seja, essa crença *T* terá de ser suficientemente suportada ou ajustar-se a *E* de *S*<sup>1</sup>. Mas haverá alguma *evidência* que *S* tenha e possa suportar ou ajustar-se à crença *T* de *S*? Dada a noção de evidência que defendemos na secção 5.1 (que inclui, entre outros, experiências, impressões ou pareceres), é bastante plausível sustentar que existe tal evidência para *T*.

Por exemplo, várias pessoas religiosas relatam ter experiências, impressões, pareceres de que estão em comunhão com Deus, em que se sentem amadas por Deus, perdoadas, escutadas, etc.; ou seja, têm um certo tipo de *experiência religiosa*. Aqui, ao referirmos “experiência religiosa”, queremos focar sobretudo nas experiências comuns e quotidianas de fé, em vez das experiências extraordinárias (tal como testemunhar

---

<sup>1</sup> Essa relação de *suporte* ou *ajuste* pode ser entendida em termos *explicativos* ou *disposicionais*, tal como advogámos na subsecção 5.1.3.

milagres ou experiências místicas)<sup>2</sup>. Mais precisamente, estamos a referir a simples experiências de oração, de leitura da Bíblia ou de um Livro Sagrado, de participação em cerimónias ou em ritos religiosos, do sentimento de culpa ou gratidão, do enfrentar o perigo, ou simplesmente o contemplar da beleza da natureza, entre outros, em que alguém pode alegar que tem a experiência, a impressão, ou o parecer da presença de Deus ou algo desse tipo<sup>3</sup>.

Ora, se essas pessoas têm experiências, impressões, ou pareceres sobre Deus, então (dada a noção de evidência epistémica que advogámos) tais pessoas têm *evidência* não-inferencial para a crença teísta. Além disso, muitas dessas pessoas não têm contra-evidência para a crença teísta. Por isso, para tais pessoas a crença teísta pode ser interna ou subjetivamente justificada mesmo se não acreditam com base em argumentos, dado que tal crença se conforma ou se ajusta à evidência dessas pessoas (i.e. é uma resposta apropriada para as suas experiências religiosas) e tais pessoas não estão cientes nem possuem supostamente qualquer derrotador não-derrotado<sup>4</sup>.

Mas não é necessário haver essas experiências religiosas comuns para se ter essa justificação interna ou subjetiva. O *testemunho* também pode conferir esse tipo de justificação. Por exemplo, as pessoas religiosas podem ter experiências, impressões, pareceres de credibilidade da sua religião teísta e daquilo que lhes é transmitido (por familiares, sacerdotes, professores, etc.) nessa longa tradição. Essa experiência de credibilidade pode vir, entre outros, da consciência de que tem havido teólogos e filósofos influentes que, ao longo dessa tradição até aos nossos dias, investigam rigorosamente e defenderam o teísmo<sup>5</sup>. Além disso, é possível que tais crentes se

---

<sup>2</sup> Por experiências místicas entendemos aquelas experiências vívidas da divindade, como a de S. Paulo a caminho de Damasco ou de outros mestres da vida interior (tal como S. João da Cruz ou St. Teresa de Ávila).

<sup>3</sup> Para uma análise detalhada da natureza e dos diferentes tipos de experiência religiosa veja-se Swinburne (2004: 293-303).

<sup>4</sup> Para modelos similares em que as experiências religiosas podem dar justificação interna ou subjetiva veja-se Plantinga (2008: 174-176), Tucker (2011), Dougherty & McAllister (*forthcoming*).

<sup>5</sup> Um pequeno pormenor: ao fazer-se referência à “defesa do teísmo” pode-se pensar imediatamente em *argumentos* da teologia natural e, dessa forma, pode-se considerar que a crença teísta tem estatuto epistémico positivo por causa desses argumentos disponíveis - o que contraria a tese de (MNI). No entanto, pode-se também pensar em “defesa do teísmo”, de forma semelhante a Plantinga, como a atividade de responder a possíveis objeções



percebam si mesmos como fazendo parte dessa longa tradição e comunidade histórica e global. Naquelas circunstâncias pode parecer-lhes simplesmente absurdo que aquilo tudo seja uma farsa. Ora, tais experiências, impressões, ou pareceres de credibilidade da tradição teísta podem dar aos crentes uma forte *evidência não-inferencial* para acreditar em Deus (caso eles não possuam contra-evidência relevante)<sup>6</sup>. Mas, assim, dada a nossa epistemologia do testemunho (defendida na subsecção 7.3.3), a crença teísta pode ser apropriadamente básica para alguns crentes quanto à justificação interna ou subjetiva (uma vez que tais crentes têm evidência para aceitar aquele testemunho e supostamente não possuem derrotadores não-derrotados para essa crença ou evidência)<sup>7</sup>.

### 8.1.2 Objeção: (MNI) é demasiado permissivo

Como objeção para (MNI) quanto à justificação subjetiva pode-se afirmar que é um modelo excessivamente permissivo. Isto porque não são apenas as crenças teístas que teriam esse tipo de justificação; podemos imaginar pessoas que também têm experiências, impressões, pareceres de que as crenças do xamanismo, da bruxaria, do vodu, da astrologia, da Grande Abóbora, etc., são verdadeiras. Ora, perante isso e se tais pessoas não possuírem qualquer contra-evidência, tais crenças são justificadas na ausência de argumentos. Todavia, essa consequência pode parecer para alguns *contraintuitiva* dado que tais crenças são muito esquisitas e bizarras, além de parecerem de alguma forma epistemicamente defeituosas (p.e. por causa da evidência ou experiência em questão ter uma causa inapropriada, ou resultar de faculdades disfuncionais e não-fiáveis, ou ser fruto de esperanças vãs, etc.).

Propomos duas vias de resposta para esta objeção. Na primeira sublinha-se que na nossa caracterização de *justificação interna ou subjetiva* incluímos uma condição de

---

ou derrotadores da crença teísta. Ora, neste último caso, isso já seria compatível com a tese de (MNI). Assim, em (MNI) considere-se essa *defesa do teísmo* neste último sentido.

<sup>6</sup> É importante notar que a credibilidade epistémica depende em parte da credibilidade moral. Por isso, os casos de corrupção moral dentro dessa tradição teísta (pense-se p.e. nos casos de pedofilia que surgiram na Igreja Católica) podem afetar seriamente aquela experiência epistémica de credibilidade de alguns crentes.

<sup>7</sup> Para modelos similares em que o testemunho religioso pode proporcionar justificação interna ou subjetiva veja-se Dougherty (2014) e Greco (*forthcoming*).

*ausência de derrotadores não-derrotados*. Com essa condição não se segue que o modelo em consideração seja demasiado permissivo, pois se há algum derrotador para a crença ou evidência em questão e se esse derrotador não é ele mesmo derrotado, então a justificação que se tinha é perdida. Ora, com respeito às crenças bizarras e esquisitas há certamente muitos derrotadores que são conhecidos por grande parte das pessoas (p.e. tais como haver incontáveis contraexemplos para as previsões que estão envolvidas em algumas dessas crenças, etc.). Contudo, não haverá também muitos derrotadores conhecidos (como o problema do mal, da ocultação divina, da diversidade religiosa) para a crença teísta? Aqui o teísta terá de mostrar que os derrotadores para o teísmo podem ser derrotados, enquanto que os derrotadores para as outras crenças bizarras ou esquisitas não o podem. Contudo, tal como veremos com mais pormenor na próxima subsecção, para se fazer isso será preciso argumentos ou inferências plausíveis (quer a favor do teísmo quer contra os derrotadores) e, desse modo, já não será razoável afirmar que para aqueles que enfrentam derrotadores a crença teísta tem estatuto epistémico positivo na ausência completa de argumentos ou inferências<sup>8</sup>.

Todavia, ainda que existam pessoas que não estão cientes de derrotadores para as crenças bizarras e esquisitas, é importante salientar em segundo lugar que uma crença pode ser *interna ou subjetivamente justificada* mesmo se for suportada por uma evidência completamente falsa, ou produzida por faculdades disfuncionais, ou até por faculdades não fiáveis. Por exemplo, recordemos o caso, do final da subsecção 6.4.2, de um sujeito S que foi concebido por um génio maligno para formar sistematicamente crenças falsas no ambiente para o qual ele foi projetado (e, por isso, os processos de S não são fiáveis *em condições normais*); apesar disso, suponha-se que S tem os mesmos estados internos ou a mesma evidência que um sujeito no mundo atual ou, simplesmente, que as crenças de S se ajustam perfeitamente àquela sua evidência. Ou recorde-se o caso do guarda-florestal idoso, que apresentámos em vários capítulos anteriores, em que o sujeito tem evidência (i.e. evidência auditiva experiencial) para suportar suficientemente a sua crença de que o vento está a soprar; todavia, o seu

---

<sup>8</sup> Apesar disso, e como argumentaremos na segunda parte do capítulo 9, num sentido individual não é necessário que o próprio sujeito da crença possua tais argumentos ou inferências.

sistema auditivo não está a funcionar apropriadamente e cria alucinações sonoras de sinos de vento. Ora, nesses casos as crenças são produzidas por faculdades disfuncionais, por processos não-fiáveis, ou baseiam-se em evidência ilusória ou enganadora; por isso, tais crenças não podem ser externa ou objetivamente justificadas para tais sujeitos. Ainda assim, na medida em que aquelas crenças se ajustam ou são apropriadas para aquelas evidências, bem como se aqueles sujeitos não possuem derrotadores não-derrotados para aquelas crenças e evidência, tais crenças podem ter justificação interna ou subjetiva para esses sujeitos.

Portanto, se aquelas crenças esquisitas ou bizarras, que a objeção acima nota, são sistematicamente falsas, ou se o processo de que resultam tais crenças não é fiável nem sequer funcional (tal como é comumente aceite), então tais crenças não podem ter justificação externa ou objetiva - e daí a intuição de que aquelas crenças são de alguma forma epistemicamente defeituosas. Todavia, se essas crenças se conformam ou ajustam perfeitamente à evidência de determinados sujeitos, e se tais sujeitos não estiverem cientes de evidências contrárias relevantes, então tais crenças esquisitas ou bizarras podem ter justificação interna ou subjetiva. Ora, ao fazermos essa distinção entre justificação subjetiva e objetiva podemos sustentar que aquelas crenças bizarras ou esquisitas, apesar de se ajustarem à evidência e de serem subjetivamente justificadas, são ainda assim epistemicamente defeituosas de um ponto de vista mais objetivo e, por isso, a objeção do modelo (MNI) ser demasiado permissivo perde alguma da sua força. Mas com isto surge um problema relevante: defendemos que a crença teísta pode ser apropriadamente básica com respeito à justificação interna ou subjetiva; contudo será que a evidência experiencial que muitas pessoas alegam ter para a crença teísta é *apropriadamente causada*, ou resulta de processos *fiáveis* e *funcionais*? Ou, por outras palavras, será a crença teísta apropriadamente básica quanto à justificação externa ou objetiva? Em suma, de um ponto de vista mais objetivo, haverá uma diferença relevante entre a crença teísta e aquelas crenças bizarras ou esquisitas, caso sejam aceites não-inferencialmente? Examinaremos esse problema na secção 8.2.

### 8.1.3 Objeção: há muitos derrotadores conhecidos

De acordo com a justificação interna ou subjetiva, fundamentada no capítulo 7, uma pessoa tem justificação para acreditar numa crença  $p$  só se ela não tem qualquer

derrotador não-derrotado relevante para  $p$  ou para a sua evidência. Mas, pode-se sustentar que, ainda que algumas pessoas religiosas não conheçam derrotadores, grande parte dos adultos teístas contemporâneos conhece ou enfrenta pelo menos algum derrotador para a crença teísta, tal como o problema do mal, o problema da ocultação divina, ou a consciência do desacordo religioso; ora, para um tal derrotador ser derrotado parece que é necessário alguma evidência inferencial apropriada e disponível para o teísmo ou a favor da implausibilidade do derrotador em consideração. Desse modo, os argumentos acabam por ser inevitáveis para que a crença teísta continue a ser justificada<sup>9</sup>.

Como resposta talvez se possa alegar que para se derrotar os vários derrotadores não são necessários argumentos a favor do teísmo; pelo contrário, basta haver argumentos ou inferências que concluam com plausibilidade que os vários derrotadores para o teísmo não são procedentes. E dessa forma o teísmo pode, ainda assim, ter justificação para os crentes sem haver qualquer boa inferência ou argumento disponível a favor dessa crença<sup>10</sup>.

Contudo, ainda que os argumentos para anular alguns derrotadores do teísmo (como a teoria do teísmo cético no caso do problema probabilístico do mal ou da ocultação divina) tenham alguma plausibilidade, seria irrazoável pensar nesses argumentos como *decisivos*. Além disso, há inúmeras versões diferentes de derrotadores para o teísmo, que são defendidos por muitos filósofos, e provavelmente continuarão a surgir novas no futuro. Por isso, ainda que se responda com alguma plausibilidade a uma versão de um derrotador daí não se segue que tal derrotador perdeu completamente a sua força, nem isso impede a existência e atuação de outras versões desse derrotador. Mas, perante tal situação (em que há inúmeras versões de derrotadores para o teísmo e em que a maior parte das objeções para esses derrotadores não é decisiva), não parece

---

<sup>9</sup> Esta ideia é sugerida igualmente por Swinburne (2005a: 89-90; 2010: 685) que, mesmo admitindo que a crença teísta pode ser internamente justificada para alguns, refere que no mundo moderno grande parte das pessoas precisam que a sua crença teísta seja suportada por boas inferências; pois, essas pessoas que acreditam em Deus têm fortes derrotadores (que suplantam as suas experiências religiosas) e muitas delas nem sequer têm experiências religiosas que descrevemos em cima.

<sup>10</sup> Uma linha de argumentação similar é avançada por Plantinga (1986).

razoável ficar apenas pelas objeções aos derrotadores. Diante dessa situação, a qual parece corresponder ao que acontece no nosso mundo, será preciso apresentar igualmente algum argumento ou inferência plausível a favor do teísmo.

Pode-se ainda resistir a essa ideia ao sustentar que é possível haver derrotadores-de-derrotadores *intrínsecos*, tal como defendemos na subsecção 7.1.1.1. Ora, um tal derrotador é *intrínseco* na medida em que o sujeito tem uma crença básica  $p$  com suficiente justificação para que ela própria derrote o derrotador potencial de  $p$ <sup>11</sup>. E se tal é possível, então, apesar de haver derrotadores da crença teísta, pode suceder que o grau de justificação e evidência não-inferencial que o sujeito tem para a sua crença em Deus seja suficiente para anular os derrotadores para a sua crença. Por isso, a crença teísta pode ser apropriadamente básica mesmo para os adultos contemporâneos que enfrentam derrotadores<sup>12</sup>.

Talvez seja possível que em algumas circunstâncias especiais (se existirem), tal como a de Moisés ter uma experiência percetiva mística muito vívida e irresistível de Deus que fala através da sarça ardente (cf. Ex 3), a crença básica teísta tenha mais força do que os potenciais derrotadores. Contudo, é bastante duvidoso que de forma geral a crença básica teísta mais comum, que não envolve aquelas experiências vívidas e irresistíveis de Deus, tenha mais justificação interna ou evidência não-inferencial do que os seus potenciais derrotadores, ou ainda que tenha mais força do que um caso *cumulativo* de derrotadores para o teísmo. Mas se tal é o caso, então tal crença básica comum não serve como um derrotador-de-derrotador *intrínseco* e, dessa forma, é preciso novamente argumentos ou inferências plausíveis contra os derrotadores, bem como a favor do teísmo de forma a aumentar o estatuto epistémico positivo dessa crença<sup>13</sup>. Por isso, ainda que em alguns casos a crença teísta tenha justificação subjetiva na ausência de qualquer argumento disponível, é bastante duvidoso que grande parte das crenças

---

<sup>11</sup> Para um exemplo claro de um *derrotador-de-derrotador intrínseco* veja-se a nota de rodapé 11 do capítulo 7.

<sup>12</sup> Esta linha de argumentativa é desenvolvida por Plantinga (1986).

<sup>13</sup> Para argumentos similares veja-se Quinn (1993; 2002) e Sennett (1998). É relevante observar, tal como Beilby (2007), que a fé de muitos teístas é vacilante e é acompanhada de dúvidas; por isso, é duvidoso que a crença teísta possa constituir um derrotador-de-derrotador *intrínseco*. Perante isso, Quinn (1993: 39) defende que a teologia natural pode ajudar; pois, se houver um argumento plausível a favor da existência de Deus, a crença teísta poderá adquirir mais estatuto epistémico positivo para os crentes do que os potenciais derrotadores.

teístas dos adultos contemporâneos possa ter essa justificação na ausência completa de argumentos ou inferências.

Pode-se continuar a resistir a isso, tal como advoga Plantinga (2000), ao defender-se que a crença teísta básica, para além de justificação subjetiva, também pode ter justificação objetiva e garantia suficiente para o conhecimento; e se tem essa justificação *mais objetiva* mesmo na ausência de qualquer inferência disponível, então tal crença pode ter força suficiente para constituir um derrotador-de-derrotador *intrínseco*.

Contudo, tal como analisaremos na próxima secção, o argumento a favor da justificação objetiva da crença teísta, na ausência de qualquer inferência disponível para o teísmo, enfrenta bastantes dificuldades. Mas mesmo que não houvesse qualquer problema com isso, pode-se argumentar, tal como Greco (1993b: 193-194), que em *condições epistémicas hostis* para o teísmo, como a da presença de fortes derrotadores, há razões para duvidar que essa crença seja o resultado de um processo fiável e, assim, razões para duvidar que essa crença tenha justificação objetiva ou garantia suficiente para o conhecimento. Ora, perante tais condições epistémicas hostis, o mais razoável para que a crença teísta continue a ter algum estatuto epistémico positivo é haver disponíveis inferências ou argumentos plausíveis para essa crença.

Um pormenor final: não parece plausível exigir que cada crente *individualmente* possua e articule inferências plausíveis para anular os potenciais derrotadores, bem como para suportar a crença teísta. Tal como já argumentámos na subsecção 7.1.1.1 e como defenderemos no nosso modelo *inferencialista moderado* na segunda parte do capítulo 9, pode suceder que grande parte dos crentes não tenha capacidades, recursos, tempo para produzir ou conhecer em pormenor as várias inferências em consideração. Contudo, os especialistas ou outros membros na *comunidade epistémica* dos crentes podem produzir tais inferências ou argumentos de tal forma que os crentes em geral podem receber *via testemunho* uma crença justificada ou com um grau significativo de estatuto epistémico positivo no teísmo (ainda que os próprios crentes em geral não

tenham capacidades para articular tais inferências ou argumentos a favor do teísmo e contra os potenciais derrotadores)<sup>14</sup>.

## 8.2 (MNI) quanto à justificação objetiva

Depois da secção anterior pode-se alegar que ainda que a crença teísta seja interna ou subjetivamente justificada na ausência de argumentos para alguns sujeitos em determinadas circunstâncias, tal como pode parecer plausível para quem não enfrenta fortes derrotadores, a questão interessante e mais relevante é se tem *justificação objetiva ou externa*, ou até garantia suficiente para o conhecimento, de forma básica ou não-inferencial. Pois, o primeiro sentido de justificação pode parecer demasiado fácil de obter, enquanto o segundo sentido de justificação está mais sintonizado com a (probabilidade de) verdade e falsidade, implicando não apenas que a crença seja formada como uma resposta apropriada à evidência do sujeito, mas também que o processo relevante do qual essa crença resulta, e que inclui aquela evidência, seja fiável e funcional em condições normais.

Esta secção será composta por duas subsecções principais. Na primeira (§8.2.1) apresentaremos uma descrição do modelo (MNI) externista em que a crença teísta pode ter um nível elevado de estatuto epistémico positivo, bem como expomos uma série de argumentos a favor desse modelo. Na segunda subsecção (§8.2.2) formularemos várias objeções para o modelo (MNI) externo e para o argumento que o suporta. A nossa conclusão será a de que esse modelo não é procedente e, por isso, não parece plausível que a crença teísta tenha justificação objetiva ou até garantia suficiente para o conhecimento caso não haja disponível qualquer bom argumento a favor do teísmo.

---

<sup>14</sup> A ideia que iremos defender na segunda parte do capítulo 9 é que dentro das comunidades epistémicas há uma *divisão do trabalho intelectual* e, por isso, o crente comum não precisa de dominar ou articular argumentos contra os derrotadores e a favor da sua crença teísta. Daí o modelo *inferencialista moderado*, pois, embora os crentes comuns não precisem de possuir um bom argumento para a sua crença, tal argumento deve estar disponível na comunidade epistémica daqueles crentes.

### 8.2.1 Apresentação do (MNI) externista

Defendemos no capítulo 7 que a *justificação externa* ou *objetiva* tem a ver com a crença ser bem-formada a partir de uma perspectiva panorâmica ou de terceira-pessoa, podendo ser formulada deste modo:

Uma crença *p* é objetivamente justificada para *S* sse *p* resulta em *S* de um processo da forma ‘produzir *p* com base na evidência *E* e num módulo cognitivo apropriadamente funcional de *S*’ que é fiável em condições normais. Ou, por outras palavras, a probabilidade condicional objetiva de *p* ser verdadeira, dada a evidência *E* e a função apropriada (dos módulos cognitivos relevantes) de *S*, é alta em condições normais.

Além disso, defendemos que uma crença tem *garantia suficiente para o conhecimento* na medida em que é justificada subjetiva e objetivamente, bem como é produzida num ambiente epistémico favorável, envolvendo para isso uma condição de *segurança*. Mas será que a crença básica teísta pode ter tais níveis de estatuto epistémico positivo? Os defensores do modelo (MNI) externista, doravante modelo (MNIE), tal como Wolterstorff (1988), Alston (1991), Evans (2011), Bergmann (2012a, 2015), Plantinga (2000, 2015a), não afirmam categoricamente que a crença básica teísta *tem* justificação externa ou objetiva e garantia suficiente para o conhecimento. Pelo contrário apenas sustentam que há um modelo *lógica e epistemicamente possível* em que essa crença formada de um modo não-inferencial tem tais níveis de estatuto epistémico positivo e que esse modelo é provavelmente verdadeiro se Deus existir.

Segundo Plantinga (2000: 168), oferecer um modelo de uma proposição ou estado de coisas *C* é mostrar *como poderia ser* que *C* fosse verdadeira ou atual. Além disso, o modelo é ele próprio uma outra proposição ou estado de coisas *C\**, tal que (i) *C\** é lógica e epistemicamente possível e (ii) se *C\** é verdadeiro, então *C* é verdadeiro. Por (i) e (ii) segue-se que *C* é lógica e epistemicamente possível. E, de acordo com Plantinga (2000: 169; 2015a: 31), um modelo *C\** é epistemicamente possível na medida em que *C\** é consistente com o que sabemos, onde “o que sabemos” é o que todos (ou a maioria) dos participantes na discussão concordam.

Assim, ao propor-se um modelo (MNIE), quer-se mostrar que: (i) o modelo (MNIE) é possível num sentido lógico e epistémico e (ii) se o modelo (MNIE) é verdadeiro, então é verdade que a crença teísta tem justificação objetiva e garantia suficiente para o



conhecimento de forma básica. Disto se segue que é *possível* que a crença teísta tenha tal estatuto epistémico positivo sem inferências ou argumentos a favor do teísmo. Além disso, procura-se sustentar que se Deus existe, muito provavelmente o modelo (MNIE), ou algum semelhante, também será verdadeiro. Portanto, se Deus existe, então provavelmente a crença teísta tem justificação objetiva e garantia suficiente para o conhecimento.

Contudo, os defensores de (MNIE) não querem argumentar a favor da existência de Deus ou mostrar que esse modelo é verdadeiro ou atual<sup>15</sup>. Pelo contrário, só querem defender que (i) o modelo (MNIE) é lógica e epistemicamente possível e, por essa razão, a crença teísta *pode ter* justificação objetiva e o nível mais elevado de garantia de forma básica, e (ii) se Deus existe, provavelmente a crença teísta tem esse estatuto epistémico positivo de forma não-inferencial. Mas em que consiste o modelo (MNIE) e como é descrito? Aqui seguimos a proposta de Plantinga (2000, 2015a), mas vamos fazer algumas alterações significativas para tornar o modelo mais plausível.

### 8.2.1.1 Descrição do modelo (MNIE)

Os defensores do modelo (MNIE) baseiam-se na suposição de que somos criaturas de Deus, criadas à sua imagem, e na alegação feita por Tomás de Aquino e Calvino de que há um tipo de *conhecimento natural* de Deus<sup>16</sup>. Por exemplo, de acordo com Tomás, “saber de forma geral e confusa que Deus existe está implantado em nós pela natureza” (*Summa Theologiae* I, q. 2, a. 1, ad. 1) e, segundo Calvino “há dentro da mente humana, e na verdade por instinto natural, uma consciência de divindade. (...) O próprio Deus

---

<sup>15</sup> Vale a pena observar que Plantinga (2000: 170, 201, 499) parece realmente cético da teologia natural; por exemplo, ele advoga que nenhum argumento com premissas aceites por todos ou quase todos é suficientemente forte para suportar a crença teísta. Todavia, esse critério para o sucesso de argumentos é bastante irrazoável; pois, se aplicarmos este critério à argumentação de Plantinga, é óbvio que os seus argumentos não são procedentes. Contudo, no início da subsecção 2.2.2, do capítulo 2, sugerimos um critério mais razoável.

<sup>16</sup> O modelo de Plantinga é designado como “modelo Aquino/Calvino” ou “modelo A/C” porque é baseado nas ideias de Tomás de Aquino e de João Calvino. Porém, uma vez que o modelo que estamos a apresentar é ligeiramente diferente do modelo de Plantinga, em vez da designação “modelo A/C” utilizamos a terminologia “modelo (MNIE)”. É relevante notar que Plantinga faz extensões do seu modelo para o aplicar à crença Cristã; contudo, aqui queremos abordar apenas a crença teísta em geral.

implantou em todos os homens uma certa compreensão da majestade divina” (*Institutes of the Christian Religion* I, iii, 1).

Assim, com base de tais pressupostos<sup>17</sup>, pode-se sustentar que há uma faculdade ou um módulo cognitivo, que Calvino descreve como *sensus divinitatis*, um sentido da divindade (para abreviar SD), que numa grande variedade de circunstâncias produz experiências, impressões, pareceres sobre Deus, o seu amor, o seu poder, entre outros; e, por conseguinte, pode-se formar uma crença teísta como resposta a tal evidência não-inferencial<sup>18</sup>. Por exemplo, perante as apreciações das glórias da natureza, como o caso de um belo pôr-do-sol, o SD pode gerar experiência, impressões, parecer sobre o poder de Deus; e diante dessa evidência o sujeito pode formar uma crença em Deus<sup>19</sup>.

O SD consiste, então, numa disposição ou conjunto de disposições para gerar experiências, impressões, pareceres sobre Deus em várias circunstâncias, e como resposta aos tipos de condições ou estímulos que acionam o seu funcionamento. Além disso, pode-se dizer que esse SD faz parte do equipamento cognitivo original dos seres humanos; isto é, faz parte da constituição epistémica com a qual os seres humanos foram criados por Deus. De forma mais precisa, pode-se descrever o SD do seguinte modo:

(DSD) um sujeito S tem uma experiência, impressão, parecer sobre Deus como o resultado do funcionamento de SD de S num tempo t se (e só se):

- (i) as faculdades ou módulos cognitivos de S em t incluem um SD (ou similar);
- (ii) S está em circunstâncias específicas C, em t, que acionam o SD;

---

<sup>17</sup> Pode-se dizer que essas ideias já estão presentes na carta de Paulo ao Romanos (cf. Rm 1, 18-20).

<sup>18</sup> Apesar do termo *sensus divinitatis* ter uma raiz Calvinista, pode-se utilizar a terminologia de outras tradições religiosas. Por exemplo, na tradição Católica defende-se a existência de um *sensus fidei* (um sentido da fé) que tem algumas semelhanças com o *sensus divinitatis*. Aqui vamos optar pela terminologia *sensus divinitatis* apenas porque é esse termo que é mais usado na literatura sobre epistemologia da religião.

<sup>19</sup> Aqui estamos a seguir de perto alguns artigos que já escrevemos sobre este assunto, nomeadamente Faria (2015c; 2016b). Todavia, agora estamos a introduzir algumas novidades no modelo (MNIE), pois em vez do SD produzir diretamente crenças teístas, tal como sugere Plantinga, sustentamos que esse SD apenas produz evidência não-inferencial sobre a divindade. Isto permitirá resolver alguns problemas que colocam em causa imediatamente a descrição oferecida por Plantinga, como veremos mais abaixo. Essa é uma descrição de SD que se aproxima das explicações de Tucker (2011) e de Dougherty & McAllister (*forthcoming*).

(iii) o SD de S em t está a funcionar apropriadamente.

Mas que circunstâncias C são essas? É difícil dar uma caracterização rigorosa, mas podem incluir atitudes religiosas comuns, como a oração, a leitura de livros sagrados, a participação em liturgias ou rituais, ou estar em situações de perigo, ou simplesmente contemplar a beleza da natureza, etc. Tais circunstâncias C podem acionar o SD e, se o SD estiver a funcionar apropriadamente, então são formadas no sujeito experiências, pareceres, e impressões de Deus, do seu amor, poder, entre outros. Usando uma analogia, podemos afirmar que o SD é como um dispositivo de entrada-e-saída: toma as circunstâncias C como *entrada* e emite como *saída*, não a crença, mas sim experiências, impressões, e pareceres sobre Deus, ou seja, produz evidência não-inferencial sobre Deus, se funcionar apropriadamente.

Contudo, no modelo (MNIE) não sucede que todas as pessoas têm experiências, pareceres, impressões sobre Deus como o resultado da operação do SD. Tal como ocorre com qualquer outra faculdade ou módulo cognitivo, o SD de algumas pessoas pode estar a operar num ambiente que não é apropriado e, por isso, a condição (ii) de (DSD) não é satisfeita. Ou o SD de certas pessoas pode operar com alguma disfunção e, assim, a condição (iii) de (DSD) não é satisfeita. Há quem defenda, tal como Plantinga (2000: 184; 2015a: 37), que se a história Cristã for verdadeira, o *pecado original* pode danificar o SD e comprometer a sua operação. Todavia, estão disponíveis outras explicações mais intuitivas para a ausência de tal evidência não-inferencial sobre Deus e para a *não-crença*, tal como propostas por Moser (2008), Stump (2010), Bergmann (2012a), Greco (2008, 2015b), entre outros.

Mas se todas as condições de (DSD) forem satisfeitas em vários crentes, então tais crentes podem ter evidência não-inferencial sobre Deus e, por conseguinte, podem formar uma crença *básica* em Deus que se ajusta ou conforma a essa evidência. Assim, da mesma forma que, em casos típicos, os seres humanos formam crenças perceptivas e de memória na ausência de qualquer inferência ou argumento para tais crenças, também a crença teísta pode ser tipicamente produzida de forma básica sem precisar de argumentos ou inferências a favor da existência de Deus. A evidência não-inferencial sobre Deus produzida pelo SD e a crença teísta como resposta a essa evidência não fazem parte de uma conclusão de um argumento, nem as várias circunstâncias C (que

acionam a operação do SD) são premissas de um argumento. Pelo contrário, o sujeito produz uma crença em Deus de forma básica do mesmo modo que produz crenças perceptivas ou de memória de forma básica<sup>20</sup>. Portanto, neste modelo a crença teísta é básica ou não-inferencial uma vez que não é aceite com base em qualquer argumento ou inferência da teologia natural.

Além disso, seguindo o modelo (MNIE), a crença teísta não é apenas básica, mas é igualmente *apropriadamente básica* com respeito à justificação externa ou objetiva. Isto porque, de acordo com esse modelo, o SD foi projetado por Deus, que deseja que os seres humanos se relacionem com ele, de tal forma que se tal módulo cognitivo funcionar apropriadamente nos humanos e estiver nas suas condições normais (como nas circunstâncias C), produz em tais humanos evidência não-inferencial sobre Deus para a qual eles podem ajustar ou conformar a sua crença teísta. Assim, a probabilidade condicional objetiva da crença teísta ser verdadeira, dada a evidência não-inferencial em consideração (gerada pelo SD em C) e dada a função apropriada de SD, é alta em condições normais. Ou, por outras palavras, a crença teísta resulta nos sujeitos de um processo tipo relevante (da forma ‘produzir a crença teísta com base na evidência não-inferencial em consideração [gerada por SD em C] e num módulo cognitivo, SD, apropriadamente funcional de S’) que é fiável em condições normais. Portanto, a crença teísta pode ser apropriadamente básica com respeito à justificação externa ou objetiva.

Mas não é necessário haver um SD para produzir apropriadamente aquela evidência não-inferencial sobre Deus; para isso basta e é possível que o próprio Deus gere nos crentes aquelas experiências, impressões, pareceres da divindade quando estão em circunstâncias C. Designe-se a esse processo de “ação do Espírito Santo” (doravante AES)<sup>21</sup>. Por exemplo, quando um crente está em oração, a participar numa cerimónia

---

<sup>20</sup> A este propósito pode-se defender uma “tese da paridade” em que as crenças teístas que se ajustam à evidência não-inferencial, produzida pelo SD de um sujeito S, podem desempenhar o mesmo papel fundacional em S como aquelas outras crenças que se ajustam ou conformam à evidência não-inferencial resultantes das faculdades da percepção, memória, etc.

<sup>21</sup> Esta forma de entender a AES é diferente daquela apresentada por Plantinga (2000: cap. 8; 2015a: cap. 3) em que se sustenta que a AES restaura o SD danificado pelo pecado e implanta nos seres humanos a crença teísta e cristã. Tal como veremos, a nossa abordagem da AES é substancialmente diferente uma vez que AES não vai restaurar o SD

religiosa, a refletir numa leitura sagrada, entre outras circunstâncias C, a AES pode causar nesse crente a experiência, impressão, ou parecer sobre a existência de Deus, sobre o seu amor, misericórdia, projeto, etc<sup>22</sup>. Ora, se os sujeitos estiverem recetivos à AES e se pela AES em circunstâncias C tais sujeitos têm essas experiências, impressões, e pareceres sobre a divindade, o seu amor, misericórdia, etc., então eles têm evidência não-inferencial que se pode ajustar ou conformar apropriadamente às suas crenças teístas. Por isso, a crença teísta de tais sujeitos, para além de subjetivamente justificada, é igualmente justificada num sentido mais externo ou objetivo dado que aquela evidência não-inferencial é apropriadamente causada por Deus, através de AES, que pretende amar e relacionar-se com tais sujeitos.

A crença teísta também pode ser apropriadamente básica com respeito à *garantia suficiente para o conhecimento*. Para isso, em primeiro lugar, tal crença terá de ser *segura*. E, tal como defendemos na subsecção 7.1.3.2 do capítulo anterior, a crença teísta de S é segura se não poderia ter sido facilmente falsa ao ser formada com a mesma base ou método M. Ou, mais rigorosamente, a crença teísta T de S formada no mundo atual @ através de um método do tipo M é segura sse (i) tal crença T é verdadeira em @ e (ii) em quase todos, senão em todos, os mundos possíveis próximos em que S formou a crença T através do mesmo método M, essa crença T é verdadeira. No modelo (MNIE) o método M relevante consiste em ‘S acreditar T porque SD ou AES geram em S evidência não-inferencial que se conforma ou ajusta à sua crença T’. Ora, como no modelo em questão se parte da suposição que Deus existe em @, que opera através da AES e que dispõe os seres humanos com SD, então não será o caso que S forma uma crença falsa nos mundos possíveis próximos em que Deus existe e em que S acredita no teísmo com base desse mesmo método M. Ou seja, no modelo (MNIE), tal crença teísta é *segura*. De igual forma, e em segundo lugar, pode-se sustentar que tal sucesso cognitivo seguro é atribuível, parcialmente ou num grau significativo, à manifestação

---

nem sequer *implanta* a crença teísta, mas apenas gera evidência não-inferencial sobre a divindade para aqueles que estão recetivos à sua operação em circunstância C. Esta forma de entender a AES é semelhante à de Gage (2014).

<sup>22</sup> Mas a AES pode proporcionar evidência não-inferencial de forma mais indireta; por exemplo, a AES pode causar que o sujeito S escute ou leia certas coisas de tal forma que a AES sabe que se S encontrar tais ideias, então provavelmente parecerão verdadeiras a S, dando-lhe evidência da sua verdade.

dos processos ou módulos cognitivos de S, nomeadamente através do modo como S conforma ou ajusta a sua crença à evidência não-inferencial produzida pelo seu SD apropriadamente funcional ou pela AES a que S está recetivo. Portanto, neste modelo a crença teísta pode ter o nível mais elevado de estatuto epistémico positivo, ou seja, a crença teísta pode constituir um caso de *conhecimento*<sup>23</sup>.

É importante salientar que a forma como estamos a descrever o SD e a AES é significativamente diferente do modo como Plantinga os descreve. E fazemos a nossa própria descrição de tais elementos no modelo (MNIE) porque a forma como Plantinga concebe o SD e a AES é vulnerável ao problema da *sorte epistémica subjetiva* que apontámos na subsecção 6.4.1 do capítulo 6, o que impediria a crença teísta de ter qualquer nível relevante de estatuto epistémico positivo de forma não-inferencial. De acordo com Plantinga (2000: 245, 256; 2015a: 56), o SD e AES causam ou impõem a crença teísta sem o sujeito ter qualquer tipo de evidência; todavia, a partir da perspectiva do sujeito, aquelas crenças assim implantadas são acidentais, não parecendo fazer diferença de um mero palpite casual. Ao não se satisfazer o princípio (NAS), que defendemos na subsecção 6.4.1, seria mais um caso de sorte epistémica subjetiva. De forma a evitar tais problemas no modelo (MNIE) descrevemos o SD e a AES não como processos que causam ou impõem crenças no sujeito, mas sim como processos que podem gerar em circunstâncias apropriadas C experiências, impressões, pareceres da divindade, ou seja, evidência não-inferencial sobre Deus. Ora, perante tal evidência já não será um caso de mera sorte epistémica subjetiva que a pessoa em questão forme uma crença teísta de forma básica<sup>24</sup>.

### 8.2.1.2 Argumento a favor de (MNIE)

Dado que o modelo (MNIE) parece ser consistente, mostra-se como a crença teísta pode ser externa ou objetivamente justificada e como pode ter garantia suficiente para

---

<sup>23</sup> Para outras aplicações da condição de segurança às crenças religiosas veja-se Clark & Rabinowitz (2011), Mawson (2014), e Milburn (2015).

<sup>24</sup> Pode haver também uma vantagem, de um ponto de vista teológico, na nossa descrição de SD e de AES em comparação com a de Plantinga. Isto porque na tradição Cristã considera-se a AES como *testemunhando* a crença teísta, i.e. como uma tentativa de dar evidência para pensar que essa crença é verdadeira, e não como *causando* ou *impondo* essa crença (cf. 1 Jo 5, 5-10).

o conhecimento mesmo se não houver disponível qualquer bom argumento teísta. Ou seja, indica a *possibilidade* da crença teísta ser apropriadamente básica quanto ao estatuto epistémico positivo mais elevado. Deste modo, o que vimos até agora é que uma vez que o modelo (MNIE) é possível, segue-se que é possível que a crença teísta tenha o mais elevado grau de estatuto epistémico de forma básica. Mas será o modelo (MNIE) verdadeiro no mundo atual? Terá a crença teísta de facto aquele estatuto epistémico positivo de forma básica?

Seguindo a estrutura similar ao argumento de Plantinga (2000; 2015a), a resposta é positiva *caso* a crença teísta seja verdadeira e, portanto, caso Deus exista. Assim, *se* Deus existir, então o modelo (MNIE), ou algum bastante parecido, muito provavelmente será verdadeiro e, por isso, haverá um processo que será *fiável* e *seguro* em condições normais e do qual resultará, como resposta à evidência não-inferencial gerada por SD ou AES, a formação de uma crença teísta apropriadamente básica. Portanto, se Deus existir, é provável que crença básica teísta reúna (pelo menos para algumas pessoas em circunstâncias adequadas C) as condições para a justificação externa ou objetiva e para a garantia suficiente para o conhecimento. O argumento pode ser explicitamente apresentado da seguinte forma:

- (1) Se a crença teísta é verdadeira, então há um Deus que pretende que os seres humanos o conheçam.
- (2) Se há um Deus que pretende que os seres humanos o conheçam, então o modelo (MNIE), ou algum bastante parecido, é muito provavelmente verdadeiro.
- (3) Se o modelo (MNIE), ou algum bastante parecido, é muito provavelmente verdadeiro, então a crença teísta tem muito provavelmente justificação externa ou objetiva e garantia suficiente para o conhecimento de forma não-inferencial.
- (4) ∴ Se a crença teísta é verdadeira, então ela tem muito provavelmente justificação externa ou objetiva e garantia suficiente para o conhecimento de forma não-inferencial. [De 1-3]

Será este um bom argumento? Utilizando razões parecidas às de Plantinga (2000: 188-190), pode-se justificar a premissa (1) alegando que caso o teísmo seja verdadeiro, então existe um Deus onipotente, onisciente, totalmente bom que ama os seres

humanos e que deseja que eles o conheçam e amem, tal como defendem as religiões abraâmicas. Ora, se isto é verdadeiro, então Deus tenciona que os seres humanos sejam capazes de ter consciência da sua presença, bem como de conhecer algumas coisas acerca dele. Por isso, como sustentado na premissa (2), é muito provável que Deus dispusesse os seres humanos com faculdades cognitivas, tal como SD, ou que ele próprio operasse nos seres humanos, através da AES, de forma a produzir em circunstâncias C evidência não-inferencial sobre a divindade e em resposta à qual os seres humanos podem formar uma crença teísta imediata e apropriadamente básica.

No entanto, se não houvesse esse SD ou AES e se esse conhecimento ou justificação objetiva de Deus dependesse exclusivamente de argumentos da teologia natural, então apenas pouquíssimos seres humanos (talvez apenas aqueles que se dedicassem ao estudo dos argumentos sobre a existência de Deus) poderiam possivelmente saber coisas acerca de Deus e com grande mistura de erros. Porém, como Deus tenciona que todos o conheçam e amem, quer estudem ou não teologia natural, então parece que a coisa natural a pensar é que Deus concebeu os seres humanos do modo como se descreve no modelo (MNIE) ou nalgum similar. Ora, se este modelo for verdadeiro, então há uma faculdade cognitiva, como o SD, que funcionando adequadamente e em circunstâncias apropriadas produz evidência não-inferencial sobre Deus; além disso, pela operação da AES também se pode gerar em circunstâncias apropriadas essa evidência não-inferencial. E perante tal evidência, os seres humanos podem formar uma crença apropriadamente básica em Deus, tal como sublinhado na premissa (3). Daí se pode concluir, como em (4), que se o teísmo é de facto verdadeiro, então a crença básica teísta muito provavelmente tem justificação objetiva e garantia suficiente para o conhecimento.

É relevante notar que esta conclusão (4) constitui uma resposta à objeção *de jure* em que se tenta mostrar que a crença teísta, quer seja verdadeira ou falsa, é de qualquer forma irracional ou sem estatuto epistémico positivo relevante; por outras palavras, mesmo se a crença teísta for verdadeira, muito provavelmente não tem estatuto epistémico positivo mais objetivo de forma não-inferencial. Todavia, se o argumento aqui em consideração é bem-sucedido e se (4) for uma conclusão verdadeira, então tais objeções *de jure* à crença religiosa estão equivocadas e, por isso, constituem objeções



mal-sucedidas uma vez que a crença básica teísta terá esse elevado estatuto epistémico positivo se for verdadeira<sup>25</sup>. Mas o que dizer *se Deus não existir* e se na realidade o teísmo for falso? Nesse caso, a crença teísta não constituirá conhecimento nem terá muito provavelmente justificação objetiva ou externa, pois:

- (5) Se a crença teísta é falsa, então não há Deus nem o modelo (MNIE), ou algum semelhante, é verdadeiro.
- (6) Se o modelo (MNIE), ou algum semelhante, não é verdadeiro, então a evidência não-inferencial para crença básica em Deus não resulta muito provavelmente de uma causa apropriada, ou seja, de processos cognitivos, como o SD, ou da operação da AES.
- (7) Se a evidência não-inferencial para crença básica em Deus não resulta de uma causa apropriada, então essa crença não tem muito provavelmente justificação objetiva e garantia suficiente para o conhecimento.
- (8) ∴ Se a crença teísta é falsa, então ela não tem muito provavelmente justificação objetiva e garantia suficiente para o conhecimento. [De 5-8]

Portanto, se o teísmo é falso e se Deus não existe, o modelo (MNIE), ou algum modelo semelhante, é igualmente falso e, conseqüentemente, não haverá qualquer SD ou AES; além disso, sem Deus, parece de facto muito improvável haver algum outro processo relevante do qual resulte uma crença teísta que satisfaça as condições da fiabilidade e segurança em condições normais. Agora, se fizermos uma conjunção das conclusões (4) e (8) obtemos a seguinte bicondicional:

- (9) ∴ A crença teísta tem muito provavelmente justificação objetiva e garantia suficiente para o conhecimento sse essa crença é verdadeira. [De 4 e 8]

Com esta proposição (9) constatamos que a garantia ou falta de garantia da crença teísta está diretamente relacionada com a verdade ou a falsidade dessa crença e, por isso, não haverá qualquer objeção *de jure* viável compatível com a verdade do teísmo.

---

<sup>25</sup> Um exemplo disso é a acusação freudiana de que a crença teísta é fruto meramente do conforto ou da satisfação de desejos. Todavia, se a conclusão (4) for verdadeira, a crença teísta não pode resultar do mero conforto ou satisfação de desejos. Pelo contrário, resulta de uma resposta à evidência não-inferencial produzida pelo SD, que é projetado por Deus, ou pela própria AES. Portanto, para a acusação freudiana ser bem-sucedida é preciso primeiro argumentar que Deus não existe. Mas, dessa forma, parece que a objeção *de jure* está dependente e pressupõe uma objeção *de facto* à existência de Deus. Veremos este pormenor na próxima subsecção.

Assim, se na realidade o Deus teísta existir, não se pode acusar a crença teísta de falta de garantia ao contrário do que fazem algumas objeções *de jure*.

### 8.2.1.3 Não há objeções *de jure* viáveis

Para além da conclusão (9), há uma outra conclusão relevante na epistemologia da religião de Plantinga: não há objeções *de jure* viáveis. Seguindo a terminologia de Plantinga (2000: x; 2015b: 239-240), uma objeção *de jure* à crença teísta é *viável* caso não dependa previamente de objeções *de facto* nem pressuponha que a crença teísta é falsa<sup>26</sup>. Todavia, caso não haja qualquer objeção *de jure* viável à crença teísta, então se alguém quiser sustentar que essa crença não tem estatuto epistémico positivo relevante, como justificação objetiva ou garantia suficiente para o conhecimento, terá primeiro de mostrar que tal crença é falsa, ou seja, que não há um Deus teísta. Mas haverá realmente alguma objeção *de jure* viável? Para se responder negativamente a essa questão pode-se notar que uma outra consequência da bicondicional (9) é gerar os seguintes quatro argumentos válidos:

Argumento (A)	Argumento (B)
(A1) A crença teísta tem muito provavelmente um elevado estatuto epistémico <i>sse</i> é verdadeira. (A2) A crença teísta <i>é</i> verdadeira. (A3) ∴ A crença teísta <i>tem</i> muito provavelmente um elevado estatuto epistémico.	(B1) A crença teísta tem muito provavelmente um elevado estatuto epistémico <i>sse</i> é verdadeira. (B2) A crença teísta <i>não é</i> verdadeira. (B3) ∴ A crença teísta <i>não tem</i> muito provavelmente um elevado estatuto epistémico.
Argumento (C)	Argumento (D)
(C1) A crença teísta tem muito provavelmente um elevado estatuto epistémico <i>sse</i> é verdadeira. (C2) A crença teísta <i>tem</i> muito provavelmente um elevado estatuto epistémico. (C3) ∴ A crença teísta <i>é</i> verdadeira.	(D1) A crença teísta tem muito provavelmente um elevado estatuto epistémico <i>sse</i> é verdadeira. (D2) A crença teísta <i>não tem</i> muito provavelmente um elevado estatuto epistémico. (D3) ∴ A crença teísta <i>não é</i> verdadeira.

Ao considerarmos estes argumentos, nomeadamente o (C) e (D), parece que adquirimos novas formas de provar a existência ou a não existência de Deus. Por

---

<sup>26</sup> Por um lado, as objeções *de facto* são as críticas à verdade da crença teísta, como é o caso do problema do mal ou dos argumentos que alegam uma incoerência dos atributos divinos. Estas são objeções diretas em que se procura mostrar que a crença teísta é falsa ou provavelmente falsa. Por outro lado, as objeções *de jure* são argumentos que tentam mostrar que a crença teísta, quer seja verdadeira ou falsa, não tem qualquer estatuto epistémico positivo relevante.

exemplo, se conseguirmos fundamentar a verdade da premissa (D2), estamos legitimados a concluir que a crença teísta é falsa e, portanto, que não há um Deus onipotente, onisciente e totalmente bom. E de facto parece que é isso o que procuram as objeções *de jure*. Porém, são essas objeções *viáveis*? Será que podemos encontrar um argumento (D) que seja cogente?<sup>27</sup>

Segundo a argumentação de Plantinga (2000: 190-192; 2015a: 40-41), essas objeções não são *viáveis*, nem os argumentos do tipo (D) têm premissas mais plausíveis do que a conclusão. Isto porque quando se procura fundamentar a segunda premissa de argumentos como (D) comete-se uma *petição de princípio* pressupondo o que será afirmado na conclusão. A ideia principal de Plantinga é a de que qualquer objeção *de jure* depende previamente ou pressupõe, mesmo implicitamente, que a crença teísta é falsa. Mas porquê? Qual é afinal a fundamentação para suportar a ideia de que todas as objeções *de jure* pressupõem objeções *de facto*? O argumento pode ser apresentado do seguinte modo:

- (10) Tudo aquilo que um sujeito S considera ter ou não justificação objetiva ou garantia *pressupõe* o tipo de metafísica que S adota.
- (11) S considera que a crença teísta tem ou não justificação objetiva ou garantia.
- (12) ∴ A crença teísta que S considera ter ou não justificação objetiva ou garantia *pressupõe* o tipo de metafísica que S adota. [De 10 e 11]
- (13) Se (12), então todas as objeções *de jure* pressupõem objeções *de facto*.
- (14) ∴ Todas as objeções *de jure* pressupõem objeções *de facto*. [de 12 e 13]

Para fundamentar as premissas centrais (10) e (11) deste argumento, Plantinga parte da ideia de que a perspectiva, de um sujeito S, sobre que tipo de criatura é um ser humano determinará ou influenciará fortemente a perspectiva de S sobre o que tem ou não justificação objetiva ou garantia relevante para os seres humanos. Assim, por um lado, se S pensar que não há Deus e se supuser uma metafísica naturalista (em que os seres humanos são concebidos como produtos de forças evolucionárias totalmente cegas), então S estará inclinado a aceitar o tipo de perspectiva de acordo com a qual a crença em Deus é uma ilusão de algum tipo, não tendo por isso uma justificação objetiva

---

<sup>27</sup> Aqui estamos a seguir de perto o nosso artigo Faria (2015c).

ou garantia suficiente para o conhecimento. Por outro lado, se S pensar que há Deus e se supuser uma metafísica teísta (em que os seres humanos são concebidos por Deus com uma tendência natural para o reconhecer), então S está inclinado a aceitar o tipo de perspectiva segundo a qual a crença em Deus tem um tal estatuto epistémico relevante e elevado. Portanto, de uma forma ou de outra, a justificação objetiva e a garantia suficiente para o conhecimento ou a falta desse estatuto epistémico para a crença teísta que S sustenta depende previamente dos pressupostos metafísicos que S assume.

Com este argumento vemos que no fundo a questão da crença teísta ter ou não justificação objetiva ou garantia não é meramente uma disputa *epistemológica*, mas sim uma disputa *metafísica*. Ora, se a disputa epistémica da justificação objetiva ou garantia pressupõe uma disputa metafísica sobre a existência de Deus, então a questão de saber se a crença teísta tem justificação objetiva ou garantia não é afinal independente da questão de saber se a crença teísta é verdadeira – como vemos na premissa (13). Portanto, a questão *de jure* não é independente da questão *de facto*. Por isso, se alguém pretende responder à questão *de jure* deve *primeiro* responder à questão *de facto*. Isto tem um corolário importante para a epistemologia da religião de Plantinga: uma objeção viável ateológica terá de ser direcionada à verdade do teísmo (como o argumento do mal ou de que o teísmo é incoerente) e não à sua justificação objetiva ou garantia<sup>28</sup>.

Ora, se esta argumentação é procedente, então não há qualquer objeção *de jure* viável, ou seja, não há uma objeção *de jure* que seja independente de objeções *de facto* e que não pressuponha a falsidade da crença teísta. E esta parece ser uma conclusão que permite invalidar uma enorme quantidade de ateologia contemporânea que é dedicada apenas a acusações *de jure*. Deste modo, argumentos como (D) não têm premissas mais plausíveis do que a conclusão, pois ao justificar-se a segunda premissa (D2) – que é uma alegação epistémica de que a crença teísta não tem justificação objetiva ou garantia – já se está a pressupor (ou é previamente dependente de) uma alegação metafísica de que o teísmo é falso; isto é, em (D2) está a pressupor-se o que é

---

<sup>28</sup> As objeções ateológicas, ou a ateologia em geral, são críticas apresentadas pelos ateus à aceitabilidade intelectual da crença teísta.

afirmado na conclusão. Algo semelhante pode dizer-se acerca do argumento (C). Deste modo, nem o argumento (C) nem (D) podem ser cogentes; os únicos argumentos candidatos a serem bons são ou o (A) ou o (B).

Para ilustrar este raciocínio, Plantinga (2000: 195-198, 2015a: 41-44) examina em pormenor a objeção *de jure* de Marx e Freud, que parece alegar que o problema da crença teísta é a falta de justificação objetiva ou garantia (doravante designaremos esta objeção como “acusação F&M”). Isto porque para Marx a crença teísta seria fruto de um mau funcionamento cognitivo (devido a uma disfunção social em que a religião é o “ópio” do povo) e, por isso, a cláusula da *função apropriada* da justificação objetiva ou da garantia é violada. Para Freud a crença teísta teria origem numa faculdade cognitiva que funciona apropriadamente, no entanto não visa a produção de evidência não-inferencial adequada nem de crenças verdadeiras, mas sim visa o conforto ou a satisfação de desejos e, desta forma, a cláusula da *fiabilidade* da justificação objetiva ou da garantia não é satisfeita, sendo a crença religiosa classificada como uma mera “ilusão” ou “neurose”.

Mas será esta acusação F&M uma viável objeção *de jure* à crença teísta? Analisando em concreto o caso de Freud, Plantinga defende que ele não oferece qualquer argumento razoável a favor da sua posição e, por isso, Freud não mostra realmente que a crença teísta não tem garantia. Parece que Freud simplesmente parte do princípio que Deus não existe, pressupondo que a crença teísta é falsa; por conseguinte, lança algum tipo de explicação para este fenómeno generalizado da crença teísta, assumindo que ela é meramente um fruto de um mecanismo de satisfação de desejos que não visa a produção de crenças verdadeiras e, por isso, não tem justificação objetiva ou garantia. Ora, isto seria uma suposição segura se o teísmo fosse falso. Mas, assim, a versão de Freud da crítica *de jure* depende previamente do seu ateísmo, não sendo de todo uma crítica independente da suposição de que o teísmo é falso e de que Deus não existe, nem parece que tenha alguma força para quem não partilhe desse ateísmo. Portanto, se utilizarmos a acusação F&M para justificar a premissa (D2) do argumento (D) estamos a cometer uma clara *petição de princípio*, pois a acusação F&M parte do pressuposto de que a crença teísta não é verdadeira – assim, essa não é uma objeção *de jure* viável.

## 8.2.2 Objeções para (MNIE)

Ao longo das próximas subsecções apresentaremos várias razões para se pensar que o modelo (MNIE) e o argumento que o sustenta são implausíveis. E se tal modelo for implausível, então já não será o caso que a crença teísta tem um elevado estatuto epistémico positivo mesmo na ausência de qualquer bom argumento ou inferência disponível para essa crença. Na subsecção 8.2.2.1 argumentaremos que se a teoria do teísmo cético for plausível, tal como consideramos, então devemos ser agnósticos ou expressar ceticismo em relação à premissa (1) do argumento a favor de (MNIE). Na subsecção 8.2.2.2 apresentaremos alguns dados das ciências cognitivas da religião que permitem negar a premissa (2) a favor de (MNIE), nomeadamente parece haver indícios relevantes contra a existência de um *sensus divinitatis* da forma como Plantinga o concebe.

Mas ainda que o argumento de Plantinga fosse plausível, na subsecção 8.2.2.3 defendemos que a sua conclusão é *insuficiente* porque é apenas uma condicional, que pode ser facilmente imitável ou adaptada por religiões mutuamente inconsistentes ou por estratégias similares para defender crenças bizarras e supersticiosas (como as crenças no vodu ou na Grande Abóbora). Por isso, tal como advogamos em 8.2.2.4, se seguirmos a estratégia de Plantinga vamos acabar por chegar à conclusão de que a crença teísta não é intelectualmente aceitável a partir do ponto de vista de observadores neutros. Por fim, na subsecção 8.2.2.5 apresentamos um contraexemplo, com base na grande diversidade e pluralidade religiosa, para a ideia de Plantinga de que não há objeções *de jure* viáveis para o teísmo. Com estas objeções temos vários motivos para preferir um modelo inferencialista em vez de um não-inferencialista.

### 8.2.2.1 Contra (1): teísmo cético

De acordo com a premissa (1) do argumento a favor de (MNIE), *se a crença teísta é verdadeira, então há um Deus que pretende que os seres humanos o conheçam*. Isto porque, recorrendo ao argumento de Plantinga (2000: 188–189), se a crença teísta é verdadeira, “há de facto uma tal pessoa como Deus, uma pessoa que nos criou à sua imagem (...), que nos ama, que deseja que nós o conheçamos e amemos (...). Mas se as coisas são assim, então ele obviamente pretende que sejamos capazes de estar cientes

da sua presença e saber alguma coisa sobre ele”. Deste modo, se Deus ama e *deseja* que os seres humanos o conheçam, é provável que Deus *pretenda* projetar os seres humanos (com um SD ou através da AES) de forma a serem capazes de o conhecer.

Pode-se começar por notar uma ambiguidade neste raciocínio, uma vez que podemos estar a referir coisas diferentes com a palavra “deseja” ou “pretende”, tal como alerta Moon (2016: 883). Por um lado, pode-se afirmar que Deus *considerando todas as coisas* deseja ou pretende que os seres humanos o conheçam; por outro lado, pode-se afirmar que Deus tem *algum* desejo ou pretensão que os seres humanos o conheçam. Estes sentidos são diferentes, pois p.e. podemos ter *algum* desejo ou pretensão por descansar, todavia, *considerando todas as coisas*, não temos esse desejo ou pretensão dado o nosso forte desejo ou pretensão por fazer um trabalho dentro do prazo de entrega<sup>29</sup>. Ora, algo similar pode ocorrer com Deus; mas assim como poderíamos saber o que Deus deseja ou pretende *considerando todas as coisas*? Não será isso algo que estará fora do nosso alcance?

De forma a responder a isso, vale a pena notar que o raciocínio subjacente à premissa (1) parece entrar de alguma forma em *conflito* com uma resposta influente e bastante plausível para o problema do mal e para o problema da ocultação divina<sup>30</sup>. Essa resposta é a teoria do *teísmo cético*<sup>31</sup>, desenvolvida na subsecção 2.2.2.2, de acordo com a qual, dada a nossa situação epistémica limitada e o hiato cognitivo entre o nosso ponto de

---

<sup>29</sup> Contudo, do facto de termos este último desejo ou pretensão daí não se segue que não tenhamos *algum* desejo ou pretensão por descansar. O que sucede é que esse desejo por descansar é *suplantado* por um desejo mais forte.

<sup>30</sup> O problema da ocultação divina tem sido desenvolvido por Schellenberg (2015). Numa formulação simples parte-se da ideia de que muitas pessoas não acreditam em Deus, nem sequer estão cientes da sua presença ou amor, sem cometerem qualquer defeito moral ou intelectual - ou seja, há uma *não-crença* razoável, sem ser resistente. Ora, isto pode constituir uma razão para se negar a *consequente* da premissa (1) do argumento a favor de (MNIE), em que se sustenta que Deus pretende que os seres humanos estejam cientes da sua presença não havendo, assim, uma tal não-crença razoável. Mas ao negar-se a consequente pode-se igualmente negar a *antecedente* dessa premissa, por *modus tollens*, concluindo-se que Deus não existe. No entanto, com a teoria do *teísmo cético*, desenvolvida entre outros por McBrayer e Swenson (2012), impede-se essa conclusão ao dar razões para um agnosticismo sobre se Deus criaria ou não um mundo no qual a não-crença razoável ocorre.

<sup>31</sup> O conflito aqui em questão não tem a ver com uma *inconsistência lógica* entre a tese central do teísmo cético e a premissa (1) do argumento a favor de (MNIE). Pelo contrário, o conflito refere-se ao facto do teísmo cético constituir uma boa razão para se duvidar dessa premissa (1).

vista e o ponto de vista de Deus, não há razão para acreditar que estamos na posição de saber que motivo ou justificação Deus poderia ter ou não para realizar uma determinada ação particular. Por outras palavras, o teísmo cético alega que somos ignorantes sobre as razões totais de Deus. Mas, assim, da mesma forma que expressamos ceticismo, a propósito do argumento do mal, sobre o nosso conhecimento do que Deus faria numa situação particular, também devemos expressar um ceticismo semelhante em relação à premissa (1) do argumento a favor de (MNIE) e, portanto, devemos ser agnósticos sobre se Deus, considerando todas as coisas, tem propósitos ou não de projetar os seres humanos (com um SD ou similar) de forma a serem capazes de o conhecer clara e imediatamente. Por exemplo, Fales (2003: 360) salienta que:

“Plantinga argumenta que um ser todo-amoroso e onnipotente, como Deus, que nos criou à sua imagem, queria que soubéssemos que ele existe. Mas será assim tão claro que podemos saber o que Deus quer para nós? (...) Os propósitos de Deus (...) podem transcender a nossa compreensão. Pode ser difícil para nós imaginar que razão Deus poderia ter para criar seres racionais tal como nós (...). Mas se de facto somos limitados da maneira que sugerimos, então presumivelmente *não* temos qualquer conhecimento dos propósitos de Deus”.

Ora, se tal sucede, não se pode assegurar ou afirmar com confiança que os propósitos de Deus para os seres humanos, considerando todas as coisas, são aqueles sugeridos pela premissa (1) do argumento a favor de (MNIE). De forma similar, McBrayer e Swenson (2012: 145) realçam que:

“Um teísta cético *está* comprometido com um ceticismo geral sobre o nosso conhecimento do que Deus faria em qualquer situação particular. Nós não pensamos que ateus e teístas podem dizer com qualquer grau relevante de confiança por que Deus faz o que faz ou por que ele faria ou não uma determinada coisa. Mas tal ceticismo é saudável e não uma razão para abandonar a posição. Dois exemplos rápidos serão suficientes, um de um ateu e outro de um teísta. William Rowe parece pensar que se Deus existe, é óbvio que os seres humanos experimentam uma vida depois da morte, e Alvin Plantinga assume que se Deus existe, é óbvio que as nossas faculdades de formação de crenças são fiáveis. Dado o nosso ceticismo, não temos confiança em relação a essas inferências (Deus pode muito bem ter outros interesses, motivos, etc., do que os poucos que somos capazes de decifrar). E isso parece totalmente apropriado”.



Se este ceticismo é apropriado, então leva-nos a ter dúvidas sobre se, considerando todas as coisas, Deus pretende realmente que os seres humanos o conheçam, pelo menos da forma como Plantinga e outros defensores do modelo (MNIE) estão a conceber<sup>32</sup>. Por outras palavras, a tese central do teísmo cético é a de que somos ignorantes sobre as razões totais de Deus, ou seja, somos ignorantes sobre o que Deus deseja ou pretende *consideradas todas as coisas*. Deste modo, mesmo se pudéssemos saber que Deus deseja ou pretende que os seres humanos o conheçam, esse desejo pode entrar em conflito com outros desejos mais fortes de Deus para produzir outros bens ou evitar alguns males que são desconhecidos de nós e que estão fora do nosso alcance. Por isso, somos ignorantes sobre se Deus deseja ou pretende *consideradas todas as coisas* que os seres humanos o conheçam da forma como o modelo (MNIE) explicita; ou seja, temos boas razões para duvidar e para sermos agnósticos sobre a premissa (1). Isto é um grande problema para praticamente todos os defensores do modelo (MNIE), como é o caso, entre outros, de Plantinga, Alston, Bergmann, porque eles defendem um teísmo cético como resposta ao problema do mal e ao problema da ocultação divina.

Como resposta a esta objeção talvez se possa alegar, como Michael Rea (2013: 485), que “temos maneiras de discernir as razões de Deus para agir em algumas ocasiões particulares. (A Escritura, por exemplo, diz-nos que uma das razões para Deus encarnar foi o amor pelo mundo)”. Mas como é que isto poderá ajudar a salvar a premissa (1)? Rea não desenvolve o seu argumento (nem parece estar ciente deste conflito entre o teísmo cético e a epistemologia da religião de Plantinga), mas talvez se possa defender que na Escritura, supondo que é divinamente inspirada, encontramos indícios de que Deus deseja e pretende que os seres humanos o conheçam. Assim, poder-se-ia conciliar o teísmo cético com a verdade da premissa (1).

---

<sup>32</sup> Mas este *teísmo cético* não nos leva a ser agnósticos sobre *todas* os propósitos ou intenções de Deus. A este respeito Bergmann (2012b: 15) salienta que p.e. “sabemos que existimos e assim sabemos que, se Deus existe, ele não tinha uma boa razão consideradas todas as coisas para aniquilar-nos permanentemente até agora”. De forma geral, pode-se usar o conhecimento do senso comum para se afirmar que Deus *não teve* uma boa razão, consideradas todas as coisas, para a tornar uma certa proposição falsa. Todavia, desse conhecimento do senso comum não se consegue inferir a verdade da premissa (1) e sobre se Deus pretende ou não, consideradas todas as coisas, que os seres humanos sejam capazes de o conhecer de uma forma clara e imediata.

No entanto, recorrer à Escritura para defender a premissa (1) não parece uma manobra bem-sucedida por vários motivos: primeiro, não existe apenas uma, mas sim *várias* Escrituras e cada tradição religiosa tem a sua própria; ora, só por causa disso torna-se difícil identificar quais são afinal os desejos ou propósitos divinos. Além disso, as diversas Escrituras retratam vários desejos e pretensões supostamente divinas que entram em *conflito*. Ainda assim, talvez se possa sustentar que em todas essas Escrituras está de forma geral retratado algum desejo ou uma pretensão de Deus para que os seres humanos o conheçam. Mas será que daí se segue que Deus tem de facto tal desejo ou pretensão *consideradas todas as coisas* da forma como está exposto no modelo (MNIE)? Isso parece ser algo que está para além do nosso alcance e em que é mais prudente suspender o juízo. Isto é reforçado pela ideia plausível de que, mesmo se Deus existe e supondo que as Escrituras são divinamente inspiradas, essas várias Escrituras são contingentes, histórica e culturalmente localizadas, escritas por seres humanos em determinados contextos que tentam *interpretar* uma suposta comunicação divina. Por exemplo, de acordo com van Inwagen (2011: 89), a Escritura reflete uma gradual apreensão humana de Deus numa evolução progressiva. Mas, dessa forma, parece irrazoável afirmar-se que se apreende quais são realmente os desejos e pretensões significativas de Deus *consideradas todas as coisas*<sup>33</sup>.

Uma outra forma de se tentar escapar ao conflito em consideração passa simplesmente por reformular a premissa (1), tal como sugere Andrew Moon (*forthcoming*). A ideia é substituir a premissa (1) por alguma parecida à seguinte: *se o teísmo cristão é verdadeiro, então há um Deus que pretende que os seres humanos o conheçam*. E esse conseqüente segue-se do antecedente meramente porque faz parte da história Cristã. Todavia, não nos parece claro que isto ajude a afastar completamente o problema; pois, como é que sabemos que o que se relata na história Cristã é realmente

---

<sup>33</sup> Poder-se-á igualmente pensar numa *revelação divina* que indicaria a premissa (1) como verdadeira. Mas isso tem alguns problemas, pois em virtude da lacuna entre a cognição humana e divina, tal como defendida pelo teísmo cético, não temos boas razões para pensar que a forma como algum humano interpreta uma suposta revelação ou comunicação divina é realmente representativa dos desejos ou pretensões de Deus ou antes do que Deus quer que ele entenda. No fundo, ainda que se possa saber *algum* desejo ou pretensão de Deus, é improvável (dado o nosso hiato cognitivo) que se possa saber *consideradas todas as coisas* os desejos ou pretensões de Deus, tal como aquelas expressas no modelo (MNIE). Para um ponto relacionado veja-se O'Connor (2013: 470–472).

aquilo que Deus deseja ou pretende *consideradas todas as coisas*? De facto na história Cristã relata-se que Deus deseja e pretende de alguma forma que os seres humanos o conheçam e se relacionem com ele<sup>34</sup>. Ainda assim terá de se reconhecer que tais declarações ou interpretações do que supostamente Deus deseja ou pretende são realizadas por seres humanos cognitivamente limitados, falíveis, numa dada situação histórica e cultural. Por isso, dado o hiato cognitivo entre os humanos e Deus, será que se pode ter assim tanta segurança para se afirmar realmente o que Deus deseja ou pretende *consideradas todas as coisas*? Será claro que Deus deseja e pretende *consideradas todas as coisas* exatamente aquilo que está descrito no modelo (MNIE)? Dadas as nossas limitações cognitivas, e se o teísmo cético for plausível, tal pretensão parece de alguma forma irrazoável.

Com este tipo de argumentação e se aceitarmos o teísmo cético (tal como nos parece plausível), temos igualmente uma razão para sermos agnósticos sobre se há justificação objetiva e garantia suficiente para o conhecimento das crenças teístas que são formadas na ausência de qualquer bom argumento disponível a favor da existência de Deus. Contudo, este tipo de crítica não parte da suposição de que Deus não existe; por isso, se for bem-sucedida pode ser uma objeção *de jure* para um teísmo não-inferencialista que não depende ou pressupõe uma objeção *de facto* e, dessa forma, Plantinga estará equivocado ao dizer que não há objeções *de jure* viáveis<sup>35</sup>. Claro que quem não aceitar o *teísmo cético* não terá estes problemas, mas ficará sem uma das respostas mais prometedoras para o problema do mal e da ocultação divina.

#### 8.2.2.2 Contra (2): ciências cognitivas da religião

A premissa (2) do argumento a favor de (MNIE) afirma que *se há um Deus que pretende que os seres humanos o conheçam, então o modelo (MNIE), ou algum bastante parecido, é muito provavelmente verdadeiro*. Isto porque, segundo Plantinga (2000: 189),

---

<sup>34</sup> Contudo, na história Cristã não é nada claro que aquilo que Deus deseja ou pretende seja um conhecimento óbvio de Deus mesmo na ausência de qualquer argumento da teologia natural, tal como se defende no modelo (MNIE). Nalgumas passagens da Escritura Cristã parece haver indícios de que os argumentos a favor da existência de Deus são necessários, tal como na carta de Pedro (cf. 1 Pe 3, 15). Por isso, ainda que Deus deseje ou pretenda *consideradas todas as coisas* que os seres humanos o conheçam, daí não se segue a verdade do modelo (MNIE).

<sup>35</sup> Esta ideia será desenvolvida na próxima subsecção 8.2.2.5.

“dado que Deus certamente quer que possamos conhecê-lo, há excelentes probabilidades que ele nos criasse com faculdades que nos permitiram fazer exatamente isso”; ou seja, é altamente provável que o modelo (MNIE) seja verdadeiro. E de acordo com esse modelo, Deus dota-nos com faculdades como o SD, ou com processos como a AES, de tal modo que poderíamos formar crenças verdadeiras e apropriadamente básicas (como resposta à evidência não-inferencial gerada por tais faculdades ou processos) de que há uma pessoa como Deus, que ele é o nosso criador, que nos ama, etc. No entanto, haverá de facto uma tal faculdade como SD? Como podemos determinar se existe ou não um *sensus divinitatis*?

Os recentes estudos das *ciências cognitivas da religião* (CCR) podem ter aqui um papel relevante<sup>36</sup>. Apesar de não haver um grande consenso nas CCR sobre as causas das crenças religiosas, há algumas teorias prometedoras, como a explicação de *subproduto evolutivo*, em que tais crenças são uma consequência não-intencional de um processo cognitivo selecionado na evolução natural. Por outras palavras, numa explicação de subproduto evolutivo advoga-se que as crenças religiosas e teístas, em vez de serem o resultado de processos diretamente selecionados pela evolução natural, são o resultado de faculdades, módulos, ou processos que foram selecionados para um outro propósito. De acordo com uma tal explicação (cf. Barrett e Clark (2010; 2011)), são tipicamente reconhecidos pelo menos dois componentes principais da origem das crenças religiosas: o dispositivo hipersensível de deteção de agência (DHDA) e a teoria da mente (TDM). Doravante designaremos por “módulo religioso” (ou abreviando por MR) a conjunção de DHDA+TDM que é responsável pelas crenças religiosas.

O DHDA é uma faculdade ou módulo responsável pela atribuição de agência intencional a objetos ou à causa de eventos ou traços (tais como pegadas, rastos, sinais, etc.). Em casos típicos da vida humana, quando percecionamos formas ou faces humanas, ouvimos vozes humanas, etc., pelo DHDA atribuímos agência humana como fonte. Mas DHDA designa-se como *hipersensível* dada a sua ênfase para registar falsos positivos em vez de falhar a detetar agentes reais ao usar-se condições demasiado restritas. Ora, se fosse menos sensível, seria menos adaptativo, uma vez que não nos

---

<sup>36</sup> Veja-se, entre outros, Guthrie (1993), Atran (2002), Barrett (2007), Bloom (2007), Leech & Visala (2011).

permitiria facilmente detetar ou prever situações de ameaça ou de segurança no nosso ambiente. Mas uma vez detetada a agência, entra em ação o sistema cognitivo TDM que é responsável pela atribuição de estados mentais (como crenças, desejos, emoções, propósitos) a agentes ou a supostos agentes servindo, entre outros, para prever o comportamento provável<sup>37</sup>.

Mas como é que a partir de MR (i.e. da conjunção de DHDA e TDM) se geram crenças religiosas? Tem-se defendido que determinados sons, formas, padrões, ou movimentos acionam ocasionalmente uma atribuição de agência que é inconsistente com qualquer agente natural conhecido, tal como humanos ou animais. Ora, em tais situações, através do funcionamento de DHDA e TDM pode-se fazer uma atribuição de um diferente tipo de agência de carácter sobrenatural, tais como deuses, fantasmas, espíritos, etc<sup>38</sup>. Dessa forma, um sistema que visa principalmente ajudar-nos a detetar e a raciocinar sobre humanos também nos pode proporcionar crenças sobre supostos agentes sobrenaturais. Nessas crenças as propriedades que esses supostos agentes sobrenaturais possuem é em grande parte não especificada; mas, pelo facto de quase todos os humanos partilharem essa faculdade ou módulo MR permite explicar porque as crenças religiosas e sobrenaturais são facilmente aceites e transmitidas.

Se as teorias das CCR forem plausíveis, e para isso têm sido apresentados bastantes dados e indícios<sup>39</sup>, então não existe um SD a partir do qual se possa formar fiavelmente uma crença *específica* no Deus teísta, tal como se apresenta no modelo (MNIE) e, desse modo, tal modelo não se aproxima minimamente da realidade. Pelo contrário, o que existe muito provavelmente é um MR constituído pelos mecanismos de DHDA e de TDM. Mas será que dessa forma o MR pode assegurar uma crença teísta com justificação

---

<sup>37</sup> Um exemplo: “aquele leão parece esfomeado e acredito que eu sou uma possível comida para ele, por isso é provável que ele me venha caçar”.

<sup>38</sup> O psicólogo Jesse Bering (2002) apresentou uma variante do mecanismo TDM (conhecida como *teoria existencial da mente*) de acordo com a qual há uma tendência nos humanos para questionar “Porquê eu?” ou “O que isso significa?” perante situações que são consideradas muito infelizes ou felizes, ou perante estranhas coincidências, etc., de tal forma que conduz tais humanos a considerarem as intenções de alguém supostamente sobrenatural que causou tais eventos.

<sup>39</sup> Veja-se p.e. Barrett & Jonathan (2008) para uma revisão dos estudos empíricos a favor de DHDA. Para estudos empíricos a favor de TDM veja-se Baron-Cohen (1997).

objetiva e garantia suficiente para o conhecimento na ausência de qualquer argumento disponível a favor da existência de Deus? A resposta parece claramente negativa, mesmo supondo a verdade do teísmo; pois, através de MR produz-se uma multiplicidade divergente de crenças sobrenaturais em deuses, espíritos, anjos, demónios, fantasmas, fadas, etc., que frequentemente são *contraditórias* e algumas são manifestamente falsas. Por isso, uma crença específica no Deus teísta que resulte de um processo que envolve MR não parece fiável e, desse modo, não poderá ter aquele estatuto epistémico mais elevado e significativo de forma básica<sup>40</sup>.

Todavia, pode-se argumentar com alguma plausibilidade que, se Deus existe, talvez a função de MR seja simplesmente a de tornar os humanos conscientes de uma dimensão sobrenatural ou sagrada da realidade, tal como defendem Barrett e Clark (2011: 27-29). Ou seja, enquanto MR não é fiável para assegurar sozinho crenças básicas com elevado estatuto epistémico positivo no Deus teísta, tal MR pode fazer parte de um processo fiável do qual resultem crenças básicas de que *há algum tipo* de agência sobrenatural ou de realidade transcendente. É possível que o Deus teísta, se existe, por alguma razão pretenda que os seres humanos façam por si mesmos um *desenvolvimento espiritual* gradual, proporcionado para isso apenas um nebuloso ou rudimentar sentido do divino como MR<sup>41</sup>. Além disso, tais impulsos espirituais incipientes e primitivos podem encontrar manifestações culturalmente específicas e altamente variáveis, o que permite explicar a grande diversidade e pluralidade de religiões<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Por outras palavras, uma crença teísta que resulte de um processo que envolve fundamentalmente MR não parece fiável, dado que MR é responsável por todo o tipo de crenças em agentes sobrenaturais, desde fantasmas e fadas até Zeus e Yahweh, e grande parte delas são inconsistentes e claramente falsas. Para a defesa de um argumento similar veja-se Goodnick (2016).

<sup>41</sup> Esta ideia vai ao encontro da tradição teológica rival à de Santo Agostinho e com raízes em Santo Ireneu (cf. Teehan (2016)). De acordo com essa tradição baseada em Ireneu entende-se a humanidade criada por Deus não como um produto completo ou perfeito (que seria corrompida pelo pecado), mas sim como uma natureza imatura que precisa de se desenvolver gradualmente de forma livre e genuína. Mas para um tal desenvolvimento livre, autónomo, e genuíno do ser humano, é provável que Deus não imponha ou implante crenças precisas sobre o teísmo no ser humano, mas sim que conceba o humano com um sentido impreciso ou genérico do sobrenatural, tal como MR.

<sup>42</sup> Uma forma rápida de resistir a este tipo de argumentação seria alegar, tal como Plantinga (2000: 177), que os resultados inconsistentes que advêm de MR devem-se ao pecado original que corrompeu essa faculdade ou módulo.

Ora, perante um tal contexto, os argumentos e a reflexão racional parecem ser imprescindíveis para *refinar* essas alusões informes e incipientes do sobrenatural de modo a conduzir-se a uma crença religiosa *teísta* mais precisa e exata, bem como para descartar outras concepções alegadamente defeituosas do sobrenatural. Mas, assim, para a *crença teísta* (i.e. a crença específica num Deus todo-poderoso, onisciente, e moralmente perfeito) ter um estatuto epistémico positivo relevante ou significativo não basta haver um MR, será igualmente necessário haver boas razões e argumentos disponíveis a favor do teísmo. Contudo, dessa forma, a crença teísta já não será apropriadamente básica quanto à justificação objetiva ou à garantia suficiente para o conhecimento e, por isso, o modelo não-inferencialista não é plausível.

Como tentativa de se salvar o modelo em consideração pode-se alegar que basta haver uma *revelação divina* ou uma *ação direta de Deus*, tal como o processo de AES que referimos na subsecção 8.2.1.1, para que determinados sujeitos possuam uma crença básica teísta com elevado estatuto epistémico<sup>43</sup>. Mas, como sublinhámos em cima, se Deus pela AES *implanta*, impõe, ou causa a crença teísta no sujeito, então tal crença será suscetível de *sorte epistémica subjetiva*, não podendo assim ter estatuto epistémico positivo. Para se afastar esse problema, em vez de se implantar essa crença, a AES terá de gerar determinadas experiências, impressões, pareceres da divindade. No entanto, tal como argumentámos na subsecção anterior, dada a lacuna entre a cognição humana e divina, há uma probabilidade significativa que essas experiências, impressões, pareceres (ainda que possam ser causados por Deus) sejam interpretados de diferentes formas ou entendidos de forma equivocada e, dessa forma, um processo que envolve

---

Mas se MR funcionasse apropriadamente e não houvesse o pecado ou a queda, como no início da humanidade, daí resultaria apenas crenças teístas. Todavia, este tipo de réplica, para além de ser completamente especulativa e *ad hoc*, é improvável tendo em conta os dados ou indícios empíricos das CCR. A esse propósito De Cruz e De Smedt (2013) oferecem alguns indícios antropológicos, históricos, e arqueológicos que indicam que o teísmo é um desenvolvimento cultural relativamente recente que está dependente da literacia, estruturação social, e agricultura. Todavia, as formas mais antigas de religião estão muito distantes da concepção teísta de Deus. Ora, tais dados das CCR indicam que o teísmo emergiu muito mais recentemente de que outras crenças religiosas (como o animismo ou politeísmo), tornando assim implausível a perspectiva de Plantinga em que os humanos *antes da queda* eram originalmente teístas e subsequentemente perderem essa religião original como resultado da queda e do pecado.

<sup>43</sup> Esta ideia é defendida, entre outros, por Leech & Visala (2011: 59).

apenas AES pode ser insuficiente para assegurar uma crença teísta com elevado estatuto epistémico.

Esta ideia é corroborada pela constatação da grande diversidade e desacordo religioso; ou seja, tais factos podem dar razões para pensar que não há um processo generalizado que envolva apenas AES e do qual resulte uma crença teísta específica. Isto porque há imensos sistemas de crenças religiosos incompatíveis que apelam a processos similares de revelação sobrenatural ou de ação divina direta<sup>44</sup>. Além disso, a crença teísta é distribuída temporal e geograficamente de forma muito desigual. Por exemplo, De Cruz e De Smedt (2013) revelam indícios de como o conceito teísta de Deus é um desenvolvimento cultural relativamente recente e Maitzen (2006) sublinha que na Arábia Saudita praticamente todos são teístas, mas na Tailândia praticamente todos são não-teístas. Ora, se houvesse um processo generalizado de AES do qual resultasse uma crença precisa no teísmo, seria improvável que tais crenças teístas específicas fossem tão desigualmente distribuídas. Mas, assim, se um tal processo, como AES, gera crenças incompatíveis, muito diferentes, e com grande variação geográfica e temporal, então dá-nos fortes motivos para desconfiar que um tal processo seja fiável quando daí resulta uma crença teísta específica, bem como para duvidar que a crença teísta tem um elevado estatuto positivo na ausência de qualquer argumento disponível a favor do teísmo.

Ainda assim, se Deus existir, é possível que um processo que envolva AES, de forma semelhante a MR, seja fiável naquelas crenças que são comuns e gerais às várias tradições religiosas, como a crença de que *há algum tipo* de agência sobrenatural ou de realidade transcendente. Nesse caso uma linha de argumentação viável seria defender, tal como fizemos em parágrafos mais acima, que é possível que Deus prefira um *desenvolvimento espiritual* gradual e livre dos seres humanos e, por isso, Deus fornece apenas alusões informes e incipientes do sobrenatural que são modeláveis às diferentes culturas, tradições, histórias pessoais ou comunitárias<sup>45</sup>. Mas, assim, o trabalho das

---

<sup>44</sup> Para uma argumentação similar veja-se Goldberg (2014).

<sup>45</sup> Esta ideia vai ao encontro da tradição teológica de Santo Ireneu, mas também daquilo que alguns teólogos defendem, tal como McGrath (2008) ou Smedes (2014), ao conceberem a *revelação divina* ou a AES como um processo de *discernimento*. Nesse caso a *revelação* é um processo dinâmico moldável à situação pessoal, histórica, e



razões e argumentos a favor e contra uma determinada divindade ou agente sobrenatural parecem imprescindíveis para refinar ou apurar essas experiências ou alusões informes do sobrenatural, favorecendo um modelo mais inferencialista do que não-inferencialista para a racionalidade do teísmo. Portanto, mesmo se Deus existe e pretende que os seres humanos o conheçam, considerando as informações das CCR, é *improvável* que as descrições presentes no modelo (MNIE) ou num outro modelo não-inferencialista sejam verdadeiras.

### 8.2.2.3 Insuficiência da conclusão

Nas subsecções anteriores procurámos mostrar que as premissas centrais do argumento de Plantinga não são plausíveis. Mas ainda que se suponha que não há qualquer problema nas premissas, a conclusão desse argumento a favor de (MNIE) parece bastante insuficiente. A conclusão desse argumento é apenas uma condicional: *se a crença teísta é verdadeira, então ela tem muito provavelmente justificação externa ou objetiva e garantia suficiente para o conhecimento de forma não-inferencial*. Porém, para se mostrar que a crença teísta tem *realmente* elevado estatuto epistémico positivo não se pode ficar apenas com essa condicional. Adicionalmente, a partir dessa condicional, deve ser avaliado se podemos aplicar ou não um *modus ponens*. Mas para isso será necessário novamente o trabalho dos argumentos a favor e contra a existência do Deus teísta, de forma a analisarmos se podemos afirmar a antecedente da condicional para, então, podermos concluir a consequente de tal condicional. Portanto, mesmo que o argumento de Plantinga seja bem-sucedido, as inferências e argumentos plausíveis a favor do teísmo continuarão a ser necessários, o que indicia que um modelo completamente não-inferencialista é insustentável. A este propósito concordamos com Swinburne e Fales quando sublinham o seguinte:

“Há uma questão monumental que Plantinga não discute e que muita gente considerará necessário discutir. Esta é a de determinar se as crenças cristãs [ou teístas] têm garantia (no sentido de Plantinga). Ele mostrou que elas têm, se forem

---

cultural do sujeito, mas que por sua vez exige uma cuidadosa interpretação e boas razões para se aceitar tal evento como verídico.

verdadeiras; de modo que seria de esperar uma discussão quanto a serem ou não verdadeiras”. (Swinburne 2001: 206)

“Talvez Deus tenha implantado em mim um [sensus divinitatis] de tal forma que eu poderia vir a conhecê-lo. (...) Mas como posso saber se isso é assim? Como Plantinga pode saber isso? Será que o «modelo» de Plantinga para a nossa constituição cognitiva está correto ou não passa de uma história fantasiosa?” (Fales 2003: 358).

Ora, mesmo que o argumento de Plantinga seja plausível ficamos, de forma similar a Swinburne e Fales, muito desapontados com uma conclusão condicional. Pois, o que realmente queremos saber é se a crença teísta *tem* de facto um elevado estatuto epistémico positivo de forma não-inferencial, e não meramente que tem tal estatuto *se* o Deus teísta existe. Assim, ficar pela conclusão condicional é insuficiente, uma vez que no mundo atual tal história apresentada por Plantinga pode ser uma mera fantasia. Mas para se chegar à conclusão mais substantiva e interessante é preciso trabalhar nos argumentos a favor e contra a existência de Deus e, por isso, ao contrário do que é sustentado pelo modelo (MNIE), tais inferências ou argumentos terão um papel relevante para mostrar que a crença teísta tem um estatuto epistémico relevante.

Como crítica a este tipo de objeção, Plantinga (2015b) procura mostrar que a sua conclusão é de alguma forma *substantiva* uma vez que desempenha um papel relevante para se responder às objeções *de jure* da crença teísta. Tal como referimos na subsecção 8.2.1.3, de acordo com Freud a crença teísta é fruto meramente do conforto ou da satisfação de desejos. Todavia, seguindo a conclusão do argumento de Plantinga, a crença teísta não resulta do mero conforto ou satisfação de desejos *se* Deus existir. Pelo contrário, *se* Deus existir, tal crença resulta de um processo fiável projetado por Deus. Mas assim a objeção *de jure* apresentada por Freud só será bem-sucedida caso se parta da suposição que Deus não existe. Com base nisso Plantinga (2015b: 239-240) alega que:

“Não há qualquer argumento *de jure* decente que não seja baseado em argumentos *de facto*. Argumentei que o ateuólogo não pode sensatamente objetar a *racionalidade* da crença cristã [ou teísta] sem primeiro objetar a sua *verdade*. Isto é uma afirmação significativa, por duas razões. Primeiro, muitos, talvez a maioria dos objetores ateológicos (...) argumentam que a crença cristã [ou teísta] é irracional, sem argumentarem que é falsa. (...) E segundo, tanto quanto sei, não há qualquer argumento decente para a falsidade da crença cristã [ou teísta]”.

Nas próximas subsecções vamos argumentar que esta estratégia de Plantinga não é procedente por dois motivos: primeiro porque, tal como desenvolveremos em 8.2.2.4, a estratégia de Plantinga de defesa do teísmo e do cristianismo pode ser completamente imitada pelos defensores de outras religiões, bem como pelos defensores de outras crenças estranhas e bizarras. Mas se essa estratégia pode ser igualmente aplicada a crenças que entram em conflito entre si e por crenças que intuitivamente são irracionais, então essa estratégia deixa de ser *significativa*. Em segundo lugar, tal como sustentaremos em 8.2.2.5, há vários contraexemplos para a estratégia de Plantinga e, por conseguinte, é possível e viável argumentar contra a racionalidade da crença teísta sem primeiro ter-se de argumentar ou pressupor a falsidade dessa crença.

#### 8.2.2.4 O regresso da Grande Abóbora

Uma objeção generalizada contra o modelo não-inferencialista tenta mostrar que o argumento de Plantinga para (MNIE) pode ser facilmente *adaptado* e *imitado* para se defender que (i) é lógica e epistemicamente possível que outras crenças religiosas, bem como outras crenças bizarras ou supersticiosas (como crenças na astrologia, no vodu, no Esparguete Voador, ou na Grande Abóbora<sup>46</sup>), têm um elevado estatuto epistémico positivo de uma forma básica, e que (ii) tais crenças provavelmente têm esse estatuto epistémico se são verdadeiras. Desta forma, com esta objeção, que é conhecida como “a objeção da Grande Abóbora”<sup>47</sup>, procura-se mostrar que crenças bizarras ou supersticiosas podem ser defendidas de uma forma similar ao modo como Plantinga defendeu a crença cristã e teísta. Por isso, pode-se sustentar que o argumento de Plantinga abre a porta de uma Caixa de Pandora em que crenças bizarras, assim como uma diversidade de crenças religiosas não-teístas (que são contraditórias com as crenças teístas), podem ter um elevado estatuto epistémico positivo se forem verdadeiras.

---

<sup>46</sup> Essa é uma referência a um episódio do Charlie Brown em que Linus acredita equivocadamente que a Grande Abóbora retorna em cada Dia das Bruxas para dar presentes a todas as crianças.

<sup>47</sup> Há várias versões diferentes desta objeção: Martin (1990), DeRose (1999), Zagzebski (2002), Wunder (2007), Scott (2014), Wiertz (2015). Na subsecção 2.2.3.3, do capítulo 2, apresentámos uma versão simples desta objeção. Agora desenvolvemos essa objeção para se aplicar ao modelo (MNIE).

Contudo, se o projeto de Plantinga e se o modelo (MNIE) pode ser dessa forma imitado ou adaptado, permitindo que crenças religiosas contraditórias e outras crenças claramente bizarras e supersticiosas tenham um elevado estatuto epistémico se verdadeiras, então parece que há aqui um problema relevante com este modelo não-inferencialista e Plantinga não consegue ser bem-sucedido ao estabelecer a aceitabilidade racional da crença teísta de um ponto de vista imparcial. Por outras palavras, se há crenças claramente bizarras e supersticiosas, como a crença na Grande Abóbora ou no vodu, que podem ser defendidas com a estratégia de Plantinga, então parece que uma tal estratégia de defesa do teísmo não é viável. Existem várias formulações desta objecção; a nossa proposta é a seguinte<sup>48</sup>:

- (1) Se a crença teísta é intelectualmente aceitável a partir do ponto de vista de observadores neutros<sup>49</sup> porque tal crença é garantida-se-verdadeira, então uma crença bizarra, p.e., uma crença na Grande Abóbora, é também intelectualmente aceitável a partir do ponto de vista de observadores neutros porque tal crença é garantida-se-verdadeira.
- (2) Mas uma crença bizarra não é intelectualmente aceitável a partir do ponto de vista de observadores neutros.
- (3) ∴ A crença teísta não é intelectualmente aceitável a partir do ponto de vista de observadores neutros. [De 1 e 2]

Ora, se a conclusão (3) é verdadeira, então um dos principais objetivos de Plantinga (2000: vii) em última instância fracassa, pois parece que ele pretende mostrar que a crença teísta pode ser considerada como *intelectualmente aceitável* não apenas por aqueles que estão dentro da comunidade dos crentes, mas também por aqueles que estão fora dessa comunidade (tais como agnósticos, ateus, observadores neutros) ou mais geralmente, tal como Plantinga afirma, “para pessoas educadas e inteligentes que vivem no século vinte e um” (*idem*). Mas se esta versão da objecção da Grande Abóbora for plausível, então a partir de um ponto de vista público não há qualquer razão para

---

<sup>48</sup> Aqui estamos a seguir a nossa própria formulação da objecção Grande Abóbora que desenvolvemos na terceira secção de Faria (2016b).

<sup>49</sup> Por “observadores neutros” entendemos observadores racionais que estão fora da comunidade em consideração e que não partilham tais crenças (como a crença teísta, a crença na Grande Abóbora, a crença no vodu, etc.).

pensar que a crença teísta é de facto *intelectualmente aceitável* (ao contrário do que Plantinga considera). Vejamos como podemos justificar esta objeção.

Começando com a justificação da premissa (1), podemos supor que Linus acreditou sempre na existência da Grande Abóbora que regressa em cada Dia das Bruxas e ele possui uma tal crença sem quaisquer inferências ou argumentos a favor dessa entidade. Além disso, vamos supor que ele não tem qualquer derrotador para essa crença, e que mesmo se adquirisse um derrotador (p.e. quando ele não consegue ver a Grande Abóbora a chegar em cada Dia das Bruxas) ele é capaz de derrotar com sucesso esse derrotador (p.e. ao conceber uma convincente teodiceia para defender a Grande Abóbora). Para tornar isto mais convincente, podemos supor que não temos apenas o Linus, mas uma vasta comunidade natural e estável de crentes na Grande Abóbora.

De forma a explicar como a crença do Linus pode ter um elevado grau de garantia ou de estatuto epistémico positivo de forma básica, pode-se construir um modelo não-inferencialista da Grande Abóbora, doravante modelo (MGA), que seja similar em todos os aspetos epistémicos relevantes ao modelo (MNIE) e em que a crença na Grande Abóbora seja apropriadamente básica. De acordo com o modelo (MGA), há uma faculdade ou módulo cognitiva, um *sensus cucurbitae* (doravante SC), i.e. um sentido de abóbora, que foi implantado em alguns seres humanos escolhidos e predestinados, como o Linus e os elementos da sua comunidade, pela Grande Abóbora que deseja que eles a conheçam. Ora, quando esse SC está a funcionar apropriadamente, em circunstâncias apropriadas, como no Dia das Bruxas, produz experiências, impressões, pareceres sobre a Grande Abóbora e, por conseguinte, pode-se formar essa crença como resposta a tal evidência não-inferencial. Mas, assim, de acordo com esse modelo (MGA) a crença na Grande Abóbora pode ter um elevado estatuto epistémico positivo<sup>50</sup>.

Similarmente ao que foi defendido com respeito ao modelo (MNIE), podemos acrescentar que o modelo (MGA) é logicamente possível e que, pelo menos, é epistemicamente possível para o Linus e para os elementos da sua comunidade. Além disso, o Linus e os elementos da sua comunidade podem argumentar (com razões

---

<sup>50</sup> Isto porque, dado o modelo (MGA), a probabilidade condicional objetiva da crença na Grande Abóbora ser verdadeira, dada a evidência não-inferencial em consideração, gerada pelo SC e dada a função apropriada de SC, é alta em circunstâncias apropriadas.

parecidas às de Plantinga) que se a Grande Abóbora existir, parece provável que esse modelo (MGA) seja verdadeiro e, por isso, essa crença na existência da Grande Abóbora tem um elevado estatuto epistémico positivo e garantia. Assim, a crença na Grande Abóbora é garantida se é verdadeira.

Mas, então, se faz sentido que a *crença teísta* seja intelectualmente aceitável a partir de um ponto de vista público porque há um modelo (MNIE) e uma crença específica que é possível e garantida-se-verdadeira, então também faz sentido que a *crença na Grande Abóbora* seja intelectualmente aceitável porque há um modelo (MGA) e uma crença específica que é possível e garantida-se-verdadeira. Além disso, parece plausível que se possam construir modelos similares para a crença no vodu, no xamanismo, para os imensos deuses que alguma comunidade venera ou adorou (tal como Odin, Moloc, Baal, Rá, Zeus, Vixnu), ou para muitas outras crenças bizarras e supersticiosas<sup>51</sup>.

Contudo, ao justificar a premissa (2), é preciso questionar: será a crença do Linus intelectualmente aceitável a partir de um ponto de vista de observadores neutros? Serão em geral intelectualmente aceitáveis as crenças bizarras e supersticiosas, como as crenças na Grande Abóbora, no Esparguete Voador, no vodu, na astrologia, entre outros? Intuitivamente pensamos que não, pois parece-nos que há alguma coisa de errado com crenças bizarras ou supersticiosas e com a sua origem ou formação, por exemplo: elas parecem ser, por padrão e para a maior parte das pessoas racionais que as analisam imparcialmente, apenas uma fantasia ou mito.

Mas nesse caso a estratégia de Plantinga para defender a aceitabilidade intelectual da crença teísta não é relevantemente diferente, num sentido epistémico, de uma estratégia que se poderia usar para defender crenças bizarras que são intelectualmente inaceitáveis de um ponto de vista público ou de observadores neutros. Ou seja, a partir de um ponto de vista de observadores neutros não há uma diferença relevante entre a estratégia de Plantinga e qualquer outra estratégia para defender crenças inaceitáveis e bizarras. Tais observadores neutros, aceitando a estratégia de Plantinga bem como imitações de tal estratégia, *não* conseguem apreender *qualquer diferença* epistémica

---

<sup>51</sup> Para a construção de um modelo epistémico similar ao de Plantinga para as crenças no vodu veja-se Wunder (2007: 180-181).

significativa entre a crença teísta e a crença na Grande Abóbora ou noutra crença bizarra e supersticiosa. Por essa razão, se crenças bizarras, como a crença na Grande Abóbora, não são intelectualmente aceitáveis para observadores neutros, segue-se que a crença teísta também não é intelectualmente aceitável para observadores neutros. Portanto, tais observadores neutros não têm uma boa razão para considerarem a crença teísta como intelectualmente aceitável.

Em suma, a partir da conclusão (3), pode-se sustentar que *observadores neutros* não têm qualquer razão para admitirem a aceitabilidade intelectual da crença teísta da mesma forma que não têm qualquer razão para admitirem a aceitabilidade intelectual de crenças bizarras e supersticiosas. Assim, a estratégia de Plantinga não oferece qualquer boa razão para que os observadores neutros devam considerar a crença teísta *mais seriamente do que* a crença na Grande Abóbora, a crença no Esparguete Voador, a crença no vodu, ou em qualquer outra crença bizarra e supersticiosa suscetível de um modelo similar. Mas se é isso que sucede, então há algo que parece de facto errado com a estratégia de Plantinga e com o modelo não-inferencialista<sup>52</sup>.

Como crítica Plantinga (2015b: 248) realça que a *Grande Abóbora* tal como se está a conceber no modelo (MGA) “parece não ser mais do que outro nome para Deus - com a adição, talvez, de que Deus tem um interesse fora do comum e até agora não detetado em abóboras”. Ou seja, no fundo a crença na Grande Abóbora seria essencialmente uma versão um pouco mais elaborada do teísmo. Todavia, esta objeção não parece plausível; pois, ainda que possamos considerar a crença na Grande Abóbora como um culto similar ao teísmo em alguns aspetos, pode-se conceber diferenças relevantes entre o Deus

---

<sup>52</sup> Zagzebski (2011: 339-340) argumenta para uma conclusão parecida ao sustentar que a estratégia de Plantinga viola o seguinte princípio de reconhecimento racional: *se uma crença é racional, a sua racionalidade é reconhecível, em princípio, por pessoas racionais de outras culturas*. De acordo com Zagzebski, a estratégia empreendida por Plantinga “não permite que um observador racional fora da comunidade dos crentes distinga entre a racionalidade do cristianismo como defendido por Plantinga e as crenças de qualquer grupo, não importa quão irracional ou bizarro (...) supondo que eles são inteligentes o suficiente para construírem as suas próprias doutrinas epistémicas nos seus modelos tal como Plantinga faz. Assim, um crente inteligente em Zeus também pode acreditar que Zeus o atingiu com um relâmpago que tem o efeito de lhe dar crenças verdadeiras, incluindo a crença de que Zeus existe (...). Mas será que não pensamos que o crente em Zeus é irracional, mesmo que ele e os membros do seu culto sejam capazes de produzir um argumento exatamente paralelo ao de Plantinga?”.

teísta e a Grande Abóbora<sup>53</sup>. Por exemplo, o Linus e os membros da sua comunidade podem supor que a Grande Abóbora tem a força e a sabedoria suficiente para criar o universo e para dotar alguns seres humanos com um SC para gerar crenças fiáveis sobre aquela entidade, mas que não é onipotente nem onisciente como o Deus teísta. Além disso, podem conceber a Grande Abóbora, ao contrário do Deus teísta, como tendo apenas predileção por abóboras e por suscitar a sua crença no Dia das Bruxas. Acabar por defender que a Grande Abóbora é mais um nome do Deus teísta, tal como Plantinga faz, não parece em nada contribuir para a aceitabilidade intelectual do teísmo.

Consideramos que a melhor forma de lidar com esta objecção da Grande Abóbora é formular bons argumentos ou inferências para a existência de Deus, mostrando que o estatuto epistémico positivo do teísmo não é apenas possível mas também atual, e argumentando que o modelo da Grande Abóbora e essa mesma entidade são no máximo meramente possíveis. Deste modo, deve-se apresentar argumentos ou inferências de forma a que os observadores neutros considerem seriamente que a crença teísta é provavelmente verdadeira e que o mesmo não se aplica à Grande Abóbora ou a outras crenças bizarras. Mas, se isto é correto, continuamos a precisar de trabalhar nos argumentos a favor e contra a existência de Deus e, por isso, um modelo não-inferencialista não parece procedente.

Assim, ainda que a conclusão da argumentação de Plantinga fosse plausível, uma tal conclusão é muito insuficiente e incompleta. Nomeadamente é um trabalho incompleto argumentar que a crença teísta é garantida-se-verdadeira, ou que há um modelo epistemicamente possível para ela, sem argumentar para a verdade de tal crença, pois só isso não estabelece a aceitabilidade racional dessa crença a partir de um ponto de vista público. A este propósito um modelo inferencialista parece ter mais sucesso.

#### 8.2.2.5 Há objecções *de jure* viáveis

Na subsecção 8.2.1.3 expusemos o argumento de Plantinga de que a objecção *de jure* apresentada por Freud (a acusação F&M) só será bem-sucedida caso se parta da suposição que Deus não existe. Isto porque Plantinga defende que não há objecções *de*

---

<sup>53</sup> Wiertz (2015: 97) procura argumentar que o Deus teísta e a Grande Abóbora podem ser entidades bem diferentes. Por isso, a tentativa de refutação de Plantinga não parece procedente.



*jure* viáveis; por outras palavras, todas as objeções *de jure* pressupõem objeções *de facto*. E essa é supostamente uma conclusão significativa, pois não é possível nem viável argumentar contra a racionalidade da crença teísta sem *primeiro* ter-se de argumentar ou pressupor a falsidade dessa crença.

No entanto, mesmo concordando com Plantinga que a acusação F&M não é uma viável objeção *de jure*, pensamos que ele está equivocado quando procura defender que não há qualquer objeção *de jure* viável, uma vez que é possível formular contraexemplos de objeções *de jure* que não estão previamente dependentes nem pressupõem objeções *de facto* nem a falsidade do teísmo<sup>54</sup>. Ou seja, consideramos que a premissa (10) do argumento presente na subsecção 8.2.1.3 é falsa.

Para fundamentar esta nossa posição imaginemos que criaturas hipotéticas semelhantes a nós são agnósticos ideais e neutros, não tendo qualquer opinião metafísica sobre se Deus existe ou não existe, nem sobre a probabilidade da existência ou não de Deus, nem estão emocionalmente inclinados a aceitar ou a negar Deus. Após refletirem sobre as várias religiões existentes no mundo, sobre a crença teísta, e até tendo as informações relevantes sobre a epistemologia da crença religiosa de Plantinga e sobre o modelo (MNIE), podem formular o seguinte argumento:

- (1) Se a crença teísta tem garantia da forma exposta por (MNIE), então provavelmente há um processo fiável e funcional de formação de crenças religiosas específicas no teísmo (como o *sensus divinitatis* ou o *testemunho do Espírito Santo*).
- (2) Se há um processo fiável e funcional de formação de crenças religiosas específicas no teísmo, tal como retratado em (MNIE), então provavelmente há concordância intersubjetiva relevante nas crenças teístas independentemente do tempo, geografia, cultura, sociedade, educação, ou doutrinação (tal como acontece com as crenças produzidas por processos fiáveis e funcionais de formação de crenças percetivas ou de memória).
- (3) Mas não há concordância intersubjetiva nas crenças teístas independentemente do tempo, geografia, cultura, sociedade, educação, ou doutrinação.

---

<sup>54</sup> Aqui estamos a seguir, com ligeiras alterações, a argumentação que desenvolvemos em Faria (2015c).

- (4) ∴ Provavelmente a crença teísta não tem garantia da forma exposta por (MNIE). [De 1-3]

Este argumento é válido e também parece *prima facie* sólido. A premissa (1) não apresenta dificuldades uma vez que é apenas um corolário do que Plantinga sustenta acerca da garantia da crença teísta e que pode ser afirmada para os fins argumentativos. Quanto às premissas centrais, e que requerem maior fundamentação, os agnósticos podem apresentar as seguintes razões: quando existem mecanismos fiáveis e funcionais de formação de crenças pode-se constatar uma alargada concordância intersubjetiva.

Por exemplo, durante um torneio de judo entre Telma Monteiro e Ioulietta Boukouvala, para o campeonato da Europa de Chelyabinsk 2012, podemos questionar os vários espetadores com sistemas cognitivos apropriadamente funcionais (com diferentes educações e culturas) sobre o que estão a perceber. Normalmente e de forma global todos vão concordar com a descrição de que estão a ver duas judocas a lutar e que em menos de dois minutos Telma ganhou a medalha de ouro ao projetar a adversária de costas para o tapete (com *ippon*). No final podemos voltar a questionar os espetadores para relembrem o resultado do torneio de judo e sobre quem ganhou, e globalmente haverá uma grande correlação entre os vários relatos. Descrições e correlações semelhantes sucedem com os mais variados exemplos de crenças percetivas e de memória que são produzidas funcional e fiavelmente. Portanto, parece que as faculdades apropriadamente funcionais que formam crenças de forma fiável, tal como as que produzem crenças percetivas ou de memória, originam uma grande concordância nas descrições independentemente da cultura e educação das pessoas.

Além disso, parece haver uma universalidade na experiência e na formação de crenças percetivas e de memória, pois quase todas as pessoas apropriadamente funcionais experienciam e formam essas crenças (independentemente do tempo e geografia em que estejam situadas). Por isso, assim como se defende na premissa (2), se as crenças teístas são igualmente produzidas por mecanismos fiáveis e funcionais, então (de um modo análogo à percepção e à memória) terá de haver de forma geral uma concordância intersubjetiva, bem como uma universalidade na formação de crenças específicas no teísmo, que não dependa da educação ou da cultura.

Porém, os nossos agnósticos, ao justificarem a premissa (3), podem sustentar que não há concordância intersubjetiva nem uma universalidade na formação de crenças específicas no teísmo, ao contrário do que normalmente sucede com as crenças percetivas ou de memória. Começando por analisar de forma bastante alargada as várias religiões, tais agnósticos podem observar uma enorme falta de concordância intersubjetiva e incompatibilidade entre os diversos sistemas de crenças religiosas existentes (como o budismo, hinduísmo, confucionismo, taoísmo, xintoísmo, religiões abraâmicas, etc.). Ao verem uma pluralidade religiosa tão substancial, eles questionam-se: não será este fenómeno um forte indício de que não há um tal mecanismo fiável e funcional, o *sensus divinitatis*, tal como se descreve em (MNIE), que produz crenças verdadeiras sobre o teísmo presente nos seres humanos?<sup>55</sup>

Mas se eles destacarem apenas as religiões abraâmicas, podem verificar que há igualmente uma grande discordância e incompatibilidade na crença teísta, nomeadamente sobre a natureza de Deus (em que uns defendem um monoteísmo estrito e outros um monoteísmo trinitário) e sobre os pontos essenciais da doutrina da salvação (como o papel de Jesus e as ideias sobre a natureza humana, o pecado, etc.). Ao focarem ainda mais a sua análise só numa das religiões abraâmicas, por exemplo, no cristianismo, encontram igualmente grande discordância e várias visões incompatíveis (entre catolicismo, calvinismo, anglicanismo, luteranismo, etc.) sobre os meios de salvação, sobre a interpretação da bíblia e sobre o papel dos sacramentos. Esta discordância intersubjetiva reflete-se do mesmo modo nos crentes de uma só religião específica do cristianismo, por exemplo, nos católicos em que uns acreditam de forma firme nos dogmas e outros creem com muita vacilação chegando a duvidar seriamente dos vários dogmas católicos e de outros aspetos do teísmo.

Assim, tais agnósticos constatarem que as supostas faculdades que geram crenças específicas no teísmo não produzem em geral crenças similares na maioria dos indivíduos. Ora, isto parece tornar bastante implausível a ideia de que há uma suposta

---

<sup>55</sup> Outros argumentos, com indícios das ciências cognitivas da religião, para esta mesma ideia já foram apresentados na subsecção 8.2.2.2. A ideia de que a grande pluralidade e diversidade religiosa funciona como um *derrotador* de um mecanismo fiável e funcional do qual resulta uma crença garantida teísta é igualmente defendida por Maitzen (2006), Tooley (2008), e Goldberg (2014).

faculdade fiável e funcional produtora de crenças específicas no teísmo. Os nossos agnósticos voltam a questionar: se há paridade epistémica entre as crenças teístas e as restantes crenças percetivas, de memória, de raciocínio dedutivo, entre outras, tal como alega Plantinga no modelo (MNIE), então por que motivo não há uma universalidade na formação das crenças teístas tal como acontece na formação das restantes crenças fidedignas?<sup>56</sup>

Outro pormenor que os agnósticos podem constatar é o facto de que normalmente as crenças religiosas que uma pessoa professa não são independentes do tempo, geografia, cultura, sociedade, educação, ou doutrinação. Por exemplo, se uma pessoa nasce e vive na Europa do Sul haverá uma probabilidade para ser católica, mas se essa mesma pessoa nascer e viver no Médio Oriente será provavelmente muçulmana. Do mesmo modo, se nascer noutras regiões ou sociedades específicas terá probabilidade de ser budista ou hindu. A educação e a doutrinação das crianças e jovens parece estar assim fortemente correlaciona com elas acreditarem numa determinada religião. Por um lado, se a criança for criada numa família e cultura budista, terá tendência para acreditar no budismo; por outro lado, se essa mesma criança for criada numa família e cultura muçulmana, terá tendência para professar o islamismo. Ora, se há um mecanismo fiável e funcional que produz crenças específicas no teísmo, como se pode explicar esta forte dependência da educação ou da sociedade na qual uma pessoa está inserida e a religião em que se acredita?

Portanto, ao constatarem um pluralismo religioso inconciliável, bem como a falta de concordância nas crenças teístas e a forte dependência entre doutrinação e religião, os nossos agnósticos parecem estar fortemente justificados a asserir a premissa (3) e, deste modo, segue-se que a crença teísta não tem garantia da forma representada por (MNIE). É importante sublinhar que ao apresentarem este argumento, como uma objecção de

---

<sup>56</sup> Plantinga (2000: 244) parece responder a esta última questão ao afirmar que pecado danifica o *sensus divinitatis*. Porém, numa extensão do modelo A/C, Plantinga sustenta que o *sensus divinitatis* danificado é restaurado pelo trabalho do *Espírito Santo*. Mas, então, os nossos agnósticos podem levantar as seguintes questões: por que razão existem tantas pessoas que não têm fé no teísmo sem que seja por alguma falta delas? Por que razão o Espírito Santo não parece operar em todas as pessoas de modo a restaurar o *sensus divinitatis*? E mesmo naquelas pessoas em que o *sensus divinitatis* é supostamente restaurado, por que razão existe um pluralismo inconciliável de crenças religiosas?

*jure* à garantia da crença teísta, os nossos agnósticos *não* estão a *pressupor* nem estão *dependentes* da falsidade do teísmo ou de objeções *de facto*. Por isso, Plantinga (2000: xii-xiii) está equivocado quando diz que “a alegação de que a crença teísta (e cristã) não tem garantia realmente pressupõe que a crença cristã é falsa” ou quando afirma que “não há a menor razão para pensar que a crença cristã careça de justificação, racionalidade ou garantia – pelo menos nenhuma razão que não pressuponha a falsidade da crença cristã”.

Plantinga (2000: 191; 2008: 14) também não tem razão quando afirma que “a questão *de jure* (...) não é afinal realmente independente da questão *de facto*; para responder à primeira devemos responder à última” e, deste modo, “objeções sensatas à crença cristã terão realmente de se dirigir à sua verdade, e não à sua racionalidade ou sensatez ou garantia”. No entanto, os nossos agnósticos defenderam uma viável objeção *de jure* sem que tivessem primeiro de apresentar ou depender previamente de uma objeção *de facto*. Com o argumento dos agnósticos não se está a partir da ideia de que Deus não existe, mas sim do que seria de esperar caso a crença teísta fosse produzida por um mecanismo fiável e funcional em analogia com as restantes crenças percetivas, de memória, entre outros, tal como se expõe no modelo (MNIE). Em suma, à luz deste argumento dos agnósticos parece que afinal não é verdade que todas as objeções *de jure* pressupõem ou dependem previamente de objeções *de facto* e, por isso, a estratégia de Plantinga, com um modelo completamente não-inferencialista, revela-se bastante implausível.



## 9

## Defesa de um Modelo Inferencialista

A ideia de que um modelo não-inferencialista é insustentável e, por isso, é mais plausível uma resposta inferencialista do que não-inferencialista para o nosso problema central sobre a basicidade apropriada da crença teísta foi a conclusão geral que defendemos no capítulo anterior. Deste modo, uma crença teísta *T* é objetivamente justificada ou tem garantia suficiente para o conhecimento só se há *disponível* uma inferência apropriada para suportar essa crença *T*. Além disso, ainda que *T* possa ser subjetivamente justificada na ausência completa de bons argumentos para *T* em determinadas circunstâncias, a existência de tais argumentos ou inferências disponíveis acaba por ser imprescindível para lidar com os vários derrotadores conhecidos para a crença *T*.

Contudo, essa exigência por argumentos ou inferências a favor de *T* pode ser entendida de duas formas, originando dois modelos inferencialistas distintos. Num modelo inferencialista mais *extremo*, a crença *T* de um sujeito *S* tem um estatuto epistêmico relevante na medida em que o próprio *S* esteja na posse de uma inferência apropriada a favor de *T*. Mas, num modelo inferencialista mais *moderado*, basta que na comunidade epistêmica de *S* haja disponível um argumento ou inferência apropriado a favor de *T*, ainda que o próprio *S* não esteja ciente ou na posse de tal inferência, para que essa crença *T* tenha um estatuto epistêmico relevante. Neste último caso é possível que *S* acredite sem inferências ou argumentos em *T* e, dessa forma, acredite de forma *básica* em *T*; mas, ao haver argumentos ou inferências disponíveis para *T* na comunidade epistêmica de *S*, essa crença *T* é igualmente *apropriada* e com um estatuto epistêmico relevante.

O presente capítulo será estruturado com duas secções. Na primeira secção (§9.1), argumentaremos que um modelo inferencialista *extremo* é bastante exigente e

implausível. Porém, na segunda secção (§9.2), defenderemos que um modelo inferencialista *moderado* surge como uma resposta mais razoável para o nosso problema central da basicidade apropriada da crença em Deus. Assim, haverá um sentido em que a crença teísta pode ser *apropriadamente básica*: i.e. nas circunstâncias em que os sujeitos recebem de forma não-inferencial essa crença através do testemunho, estando uma tal crença, por sua vez, de algum modo conectada a uma *cadeia testemunhal* que tem ultimamente origem em bons argumentos ou inferências teístas disponíveis na comunidade epistémica desses sujeitos.

## 9.1 Implausibilidade do inferencialismo extremo

De acordo com o modelo inferencialista extremo, a crença teísta é epistemicamente apropriada para um dado indivíduo na medida em que esse próprio indivíduo está na posse ou conhece uma boa inferência ou argumento para essa sua crença. Tendo em conta as nossas questões “(1.1) *Será que a crença teísta T de um sujeito S pode ter estatuto epistémico positivo mesmo se S acredita em T de forma básica ou não-inferencial?*” e “(1.2) *Será que a crença teísta T de um sujeito S pode ter estatuto epistémico positivo mesmo se a crença T não tem qualquer inferência apropriada disponível que a suporte?*”, o modelo é formulado nestes termos:

**Modelo inferencialista extremo (MIE):** composto por uma resposta negativa às questões (1.1) e (1.2). Ou seja, a crença T de S não pode ter estatuto epistémico positivo (i.e. justificação subjetiva, objetiva, ou garantia suficiente para o conhecimento) a não ser que S esteja na posse de uma inferência apropriada a favor de T, e que haja uma tal inferência apropriada disponível para suportar T.

Tal como se pode constatar, em (MIE) a necessidade da posse de alguma inferência apropriada para suportar T é entendida de forma *individualista*. Tradicionalmente este modelo é atribuído a William Clifford. Todavia, é difícil encontrar na literatura filosófica mais recente claros defensores de um modelo tão extremo. Ainda assim parece ser uma posição que se aproxima em maior ou menor grau do tipo de inferencialismo exigido por Mackie (1983), Martin (1990), Sobel (2003), Flew (2008), Oppy (2009), entre outros. Parece ser também este tipo de modelo mais individualista e extremo que Plantinga



(1983; 2000) tem em mente nas suas críticas ao fundacionalismo clássico<sup>1</sup>; pois, ele caracteriza o *inferencialismo* como a tese de que o sujeito não pode racionalmente aceitar a crença teísta a menos que esse sujeito esteja na posse de um argumento a favor da verdade ou probabilidade dessa crença<sup>2</sup>. Neste tipo de inferencialismo, ainda que alguns filósofos desenvolvam um bom argumento a favor da existência de Deus, a crença teísta p.e. da avó de Plantinga está em risco de ser declarada irracional porque *ela própria* não tem um tal argumento filosoficamente rigoroso para a existência de Deus. Ora, grande parte da motivação do modelo não-inferencialista de Plantinga, que analisámos no capítulo anterior, foi dar conta desse tipo de situações e permitir que mesmo as pessoas mais comuns ou leigas, como a avó de Plantinga, tenham uma crença teísta com elevado estatuto epistémico positivo. Por exemplo, Kelly Clark (2008: 205) observa que:

“A minha avó, um paradigma do crente não-filosófico, soltaria uma gargalhada se eu lhe informasse que a sua crença em Deus é irracional porque ela é incapaz de compreender a segunda via de Tomás de Aquino ou de refutar a versão de Hume do argumento do mal. A exigência por tais inferências é uma tentativa imperialista de transformar em filósofas as pessoas que não têm essa necessidade”.

A esse propósito, apesar de abraçarmos uma versão do *modelo inferencialista*, concordamos com Kelly Clark e Alvin Plantinga nas suas críticas ao modelo (MIE). Uma vez que “a teologia natural, como Tomás de Aquino afirma, é bastante difícil para a maior parte de nós; a maioria de nós não tem nem tempo livre, habilidade, inclinação, nem educação para seguir essas provas teístas” (Plantinga 2000: 171). Ou seja, dado o requisito de (MIE), apenas pouquíssimos seres humanos, talvez apenas aqueles que se dedicam ao estudo dos argumentos sobre a existência de Deus, poderiam possivelmente ter algum estatuto epistémico positivo para as suas crenças<sup>3</sup>. Todavia,

---

<sup>1</sup> Analisámos o *fundacionalismo clássico* na subsecção 2.2.3.1 do capítulo 2.

<sup>2</sup> É preciso notar que em textos mais recentes Plantinga (2007: 614) tem uma noção mais ampla de inferencialismo. Contra tal inferencialismo afirma que “a crença teísta pode ter estatuto epistémico positivo mesmo se não há tais argumentos (da teologia natural) na comunidade relevante”. Já procurámos refutar esta posição de Plantinga na subsecção 8.2.2 do capítulo anterior.

<sup>3</sup> Com base neste tipo de argumentação, Plantinga (2000: 188-190) procura argumentar a favor de um *sensus divinitatis* de forma a haver uma crença teísta generalizada com estatuto epistémico. Contudo, tal como defendemos

intuitivamente é um requisito demasiado alto exigir que todos os teístas possuam e dominem *individualmente* algum argumento ou inferência a favor da existência de Deus para que as suas crenças tenham estatuto epistémico positivo - não é isso que tipicamente acontece e se exige para uma parte significativa das nossas crenças que precisam de estar fundadas em inferências. Ou seja, tais padrões do modelo (MIE) são irrazoavelmente altos.

Aliás, se um tal requisito fosse adequado para a crença teísta, então algum requisito similar também teria de ser adequado para as nossas crenças científicas (dado que não possuímos de forma nativa um *sensus scientificus*, ou qualquer outro módulo cognitivo similar, do qual resulte evidência não-inferencial ou crenças imediatas e fiáveis em átomos ou eletrões)<sup>4</sup>. Mas uma tal exigência conduziria a consequências absurdas, uma vez que a maior parte de nós tem algum estatuto epistémico positivo para acreditar em átomos ou eletrões (crenças científicas que adquirimos não-inferencialmente via testemunho) e não possuímos ou dominámos *individualmente* qualquer inferência apropriada, argumento, ou prova direta para essas crenças ou outras científicas. Pode-se igualmente alegar que é bastante provável que a maior parte de nós nem sequer tem tempo, disponibilidade, recursos, nem capacidades intelectuais para desenvolver tais inferências apropriadas a favor das nossas crenças científicas. Porém, não parece que esse facto coloque em causa o estatuto epistémico de tais crenças. Pois, na medida em que elas são recebidas através de uma cadeia testemunhal e estão ultimamente ancoradas em boas inferências ou provas (desenvolvidas p.e. por especialistas da nossa comunidade epistémica), pode-se sustentar que têm um estatuto epistémico relevante. Ora, algo similar pode ocorrer com respeito à crença teísta, tal como defenderemos com mais pormenor na próxima secção.

Portanto, o principal problema do modelo (MIE) parece ser o de exigir que todas as pessoas que acreditam no teísmo possuam elas próprias e conheçam um bom

---

no capítulo anterior, essa conclusão *não se segue*, uma vez que tal estatuto epistémico generalizado para a crença teísta pode ser obtido, ao invés do implausível *sensus divinitatis* (tal como Plantinga o concebe), através de uma *cadeia testemunhal* com base em *boas inferências* disponíveis numa comunidade epistémica.

<sup>4</sup> A analogia entre os requisitos para as crenças teístas e científicas foi defendida pela primeira vez por Wykstra (1998) e defenderemos com mais pormenor na próxima subsecção 9.2.1.

argumento ou inferência a favor de teísmo. No entanto, um tal requisito, tal como argumentámos, é excessivo - ou seja, não é necessário ser-se filósofo ou teólogo natural para se sustentar de uma forma epistemicamente apropriada uma crença teísta. Mas é possível desenvolver um outro *modelo de inferencialismo* mais plausível com um requisito mais moderado, tal como procuramos fundamentar na próxima secção.

## 9.2 Plausibilidade do inferencialismo moderado

Com base na epistemologia da crença religiosa de Stephen Wykstra (1995, 1998, 2001, 2002), há uma forma mais moderada e plausível de construir a tese inferencialista. Com respeito às nossas questões “(1.1) *Será que a crença teísta T de um sujeito S pode ter estatuto epistémico positivo mesmo se S acredita em T de forma básica ou não-inferencial?*” e “(1.2) *Será que a crença teísta T de um sujeito S pode ter estatuto epistémico positivo mesmo se a crença T não tem qualquer inferência apropriada disponível que a suporte?*”, um tal modelo tem a seguinte formulação:

**Modelo inferencialista moderado (MIM):** composto por uma resposta positiva à questão (1.1) e uma resposta parcialmente negativa à questão (1.2). Ou seja, a crença T de S pode ter estatuto epistémico positivo (i.e. justificação subjetiva, objetiva, e garantia suficiente para o conhecimento) mesmo se S não possui qualquer inferência apropriada para suportar T; contudo, na comunidade epistémica de S terá de haver alguma inferência apropriada disponível para suportar T de forma a que essa crença seja suscetível de ter justificação objetiva e garantia.

O presente modelo (MIM), que agora defendemos, é *inferencialista*, uma vez que exige um argumento ou inferência apropriada disponível para suportar a crença teísta. Essa exigência será sobretudo com respeito à *justificação objetiva e garantia suficiente para o conhecimento*. Quanto à *justificação subjetiva*, só haverá essa exigência na medida em que os crentes forem confrontados com *derrotadores* para a suas crenças teístas (tal como fundamentámos na subsecção 8.1.3 do capítulo anterior) - e é provável que grande parte dos adultos teístas contemporâneos enfrente tais derrotadores. Todavia, (MIM) é um modelo *moderado*, uma vez que não requer que todos os sujeitos que acreditam no teísmo possuam eles próprios ou conheçam esse argumento ou inferência apropriada. Assim, a crença teísta T de um sujeito S pode ter justificação

objetiva ou garantia, não porque S tem algum argumento ou inferência apropriada a favor de T, mas porque determinadas pessoas, p.e. especialistas, na sua comunidade epistémica e religiosa possuem uma tal inferência apropriada ou bons argumentos a favor de T e, além disso, a crença de S está apropriadamente conectada a uma cadeia testemunhal que tem origem em tais especialistas<sup>5</sup>. Com isto evita-se a consequência contraintuitiva do modelo (MIE) de que todas as pessoas que acreditam em T devem estudar cuidadosamente as provas ou argumentos da existência de Deus.

Para um melhor desenvolvimento do modelo (MIM) começaremos por estabelecer, na subsecção 9.2.1, uma analogia entre as crenças teístas e as crenças científicas com respeito à exigência por boas provas, argumentos, inferências. Isto levar-nos-á a focar a importância das *comunidades epistémicas* e a *divisão do trabalho epistémico* dentro dessas comunidades, tal como trataremos na subsecção 9.2.2. Por fim, nas subsecções 9.2.3 e 9.2.4, vamos procurar responder a algumas objeções para modelo (MIM) que estamos a defender, bem como apontar para alguns desafios futuros.

### 9.2.1 Analogia com as crenças científicas

De acordo com o modelo (MIM), o teísmo não é a única crença que precisa de ser baseada em boas inferências, provas, ou argumentos para ter um elevado estatuto epistémico positivo. Por exemplo, um *inferencialismo* sobre as crenças científicas é praticamente consensual. Ou seja, considera-se que as crenças científicas precisam de alguma forma de inferências ou provas para terem estatuto epistémico positivo. Isto porque, p.e. tendo em conta a epistemologia normativa que defendemos na parte II, se não houver em geral evidência não-inferencial para *p*, nem algum módulo cognitivo nativo fiável e funcional nos seres humanos de que resulte esse tipo de evidência e a partir da qual se possa formar direta e imediatamente a crença *p* como resposta, então tal crença precisa de *inferência* disponível para que *p* tenha um *elevado* estatuto

---

<sup>5</sup> Seguindo Goldman (2001: 91-92) e Gelfert (2014: 182), um *especialista* tem à sua disposição um corpo de conhecimento extenso e integrado, relacionado simultaneamente com factos e metodologias relevantes. Possui igualmente um conjunto de habilidades ou métodos para um desenvolvimento adequado e bem-sucedido desse conhecimento a novas questões no domínio de especialidade. Por sua vez, os *leigos* não têm essas habilidade e competências, havendo dessa forma uma assimetria que confere autoridade epistémica ao testemunho dos especialistas.

epistémico positivo<sup>6</sup>. Ora, como não há nem evidência não-inferencial direta e imediata para as crenças científicas (como p.e. no caso da crença em elétrons ou átomos), nem sequer um módulo cognitivo nativo do qual resultem esses tipos de evidência não-inferencial ou crenças científicas diretas e imediatas, tais crenças científicas têm um elevado estatuto epistémico positivo (nomeadamente justificação objetiva ou até de garantia suficiente para o conhecimento) na medida em que são sustentadas por boas inferências ou provas<sup>7</sup>.

Mas um tal requisito não impede que as crenças científicas possam ser *apropriadamente básicas* para grande parte das pessoas - isto é, para aquelas pessoas que acreditam em elétrons, mas não têm elas mesmas qualquer inferência ou prova a favor dessa crença (tal como a experiência da gota de óleo de Robert Millikan, da difração de elétrons, etc.). Isso tipicamente sucede quando se recebem crenças científicas através do testemunho e se possuía apenas evidência não-inferencial, p.e. uma confiança espontânea, para aceitar os relatos testemunhais de familiares, professores, amigos, etc<sup>8</sup>. Todavia, para haver um estatuto epistémico relevante para tais crenças, essa cadeia testemunhal terá de estar *ancorada* nalguma outra coisa que não o testemunho - tal como boas inferências ou provas para tais crenças científicas. Deste modo, embora as pessoas em geral não precisem de possuir ou conhecer tais inferências ou provas para as suas crenças terem um significativo estatuto epistémico positivo, essas inferências ou provas precisam de estar de alguma forma *disponíveis* na comunidade dos crentes em ciência. Contudo, se não houver tais inferências ou provas

---

<sup>6</sup> Aplicando a nossa epistemologia normativa, defendida no capítulo 7, a esses casos inferenciais podemos sustentar que uma crença *p* é objetivamente justificada para *S* na medida em que a probabilidade condicional objetiva de *p* ser verdadeira, dada a *evidência inferencial* *EI* e a função apropriada (dos módulos cognitivos relevantes) de *S*, é alta em condições normais. Além disso, tal justificação objetiva pode ser *transmitida* ao longo de uma cadeia testemunhal ao serem satisfeitas as condições que advogámos na subsecção 7.3.3.

<sup>7</sup> Tal como procurámos deixar claro nos capítulos anteriores, nem todas as crenças precisam deste tipo de inferências ou provas para terem um elevado estatuto epistémico positivo. Tipicamente crenças perceptivas, de memória, ou crenças recebidas em determinados contextos testemunhais, entre outros casos, são crenças com justificação objetiva e garantia suficiente para o conhecimento na ausência de um tal requisito inferencial.

<sup>8</sup> Seguindo a nossa teoria epistémica do testemunho, que desenvolvemos na subsecção 7.3.3 do capítulo 7, há determinados contextos em que basta ter evidência não-inferencial para se aceitar uma crença testemunhal e, por isso, tal crença pode ser *apropriadamente básica* para o sujeito em consideração.

disponíveis na comunidade epistêmica, essas crenças científicas não têm um estatuto epistêmico relevante. Para ilustrar isso pode-se recorrer ao seguinte exemplo de Wykstra (1998: 485):

“Suponha-se que descobrimos que não há provas disponíveis para elétrons - digamos que todos os presumíveis casos a favor de elétrons foram uma fraude propagada por homens inteligentes em Copenhaga na década de 1920. Perante tal ocorrência, será que nós encolheríamos os ombros e continuaríamos a acreditar descontraidamente em elétrons? Dificilmente. Em vez disso, consideraríamos a nossa crença em elétrons como estando em risco, em dificuldades epistêmica, em (digamos) grandes problemas doxásticos”<sup>9</sup>.

Porém, havendo um tal *elevado* estatuto epistêmico positivo para as crenças em consideração, tipicamente os crentes em elétrons ou átomos não precisam de *estar cientes* nem sequer acreditar com justificação que existe a inferência ou prova  $\phi$  ou  $\psi$  disponível na comunidade para as suas crenças. Tudo o que é realmente necessário é que tal inferência ou prova adequada esteja *de facto* disponível na comunidade epistêmica de tais sujeitos e que a cadeia testemunhal, a partir da qual recebem apropriadamente essas crenças, esteja ancorada a tal inferência ou prova - é apenas neste sentido que dizemos que a crença em elétrons ou átomos necessita de inferências ou provas. Ainda assim, caso um sujeito seja confrontado com algum *derrotador* para essa sua crença em elétrons, pode ser também necessário nessas circunstâncias, de forma a derrotar esse derrotador, que ele esteja ciente de que há inferências ou provas disponíveis para a sua crença ou de que há especialistas na sua comunidade epistêmica que se debruçam cuidadosamente a tratar dessas questões, mesmo que o próprio sujeito não conheça em concreto em que consistem essas inferências ou provas.

---

<sup>9</sup> É preciso notar que havendo uma fraude nas provas a favor de elétrons, a crença em consideração deixava de ter justificação objetiva ou garantia suficiente para o conhecimento - dado que, ainda que se revelasse como crença verdadeira, seria-o por mera *sorte* ou *acaso*. Contudo, uma tal crença poderia continuar a ter *justificação subjetiva* para aqueles que não estão conscientes dessa fraude. Por exemplo, suponha-se que essa fraude só era conhecida por especialistas; apesar disso, a maior parte das pessoas continuava a estar subjetivamente justificada a acreditar em elétrons (como p.e. o caso dos alunos que acreditam apropriadamente em elétrons com base do testemunho dos seus professores), ainda que essa crença não tivesse um nível mais elevado de estatuto epistêmico.

Seguindo o modelo (MIM), algo similar ocorre com a crença teísta. Ou seja, para essa crença ter um relevante estatuto epistémico positivo (como justificação objetiva ou garantia suficiente para o conhecimento) é necessário que *de facto* estejam disponíveis na comunidade epistémica teísta bons argumentos ou inferências para essa crença. Isto porque, tal como argumentámos no capítulo anterior, um modelo não-inferencialista sobre as crenças teístas é bastante implausível, mesmo se partirmos da suposição de que o Deus teísta existe. Por exemplo, na subsecção 8.2.2.2 defendemos que, tendo em conta os melhores dados das *ciências cognitivas da religião* (CCR), é plausível que, se Deus existe, a função do módulo religioso natural ou da ação do Espírito Santo seja simplesmente a de tornar os humanos conscientes de uma dimensão sobrenatural ou sagrada da realidade. Mas, dessa forma, os argumentos ou inferências serão imprescindíveis para *refinar* ou *depurar* aquelas alusões informes do sobrenatural. Portanto, mesmo de um ponto de vista teísta (que seja informado pelos dados das CCR), é plausível adotar alguma versão do modelo inferencialista<sup>10</sup>. Contudo, ao contrário do modelo (MIE), e similarmente ao que sucede com os crentes em átomos ou eletrões, tipicamente os crentes teístas em geral não precisam de estar cientes, conhecer, ou dominar esses argumentos ou inferências a favor do teísmo. Basta que a cadeia testemunhal, a partir da qual recebem essa crença teísta, esteja realmente *ancorada* a esses bons argumentos ou inferências disponíveis.

Em suma, as crenças científicas e teístas têm um relevante estatuto epistémico positivo para os sujeitos comuns em geral na medida em que (i) as crenças em consideração desses sujeitos foram recebidas através de uma cadeia testemunhal que está ultimamente ancorada em fundamentos não-testemunhais, e (ii) esses fundamentos não-testemunhais são inferências, argumentos, provas apropriadas para tais crenças, desenvolvidos por especialistas na comunidade epistémica de tais sujeitos.

---

<sup>10</sup> Não se poderá acusar o nosso modelo (MIM) de cometer *petição de princípio* por partir da suposição de que *o teísmo é falso* para concluir que *não há acesso não-inferencial específico e preciso ao Deus teísta*. A nossa posição é antes a seguinte: quer o teísmo seja verdadeiro ou falso, é improvável que haja um tal acesso específico e preciso - no máximo, existindo Deus e dadas as CCR, há um acesso muito nebuloso e incipiente e que, por isso, exige argumentos e inferências para discriminar e refinar uma entidade sobrenatural específica (tal como advogámos no capítulo 8). Por diferentes razões Wykstra (1998: 489-491) defende uma posição inferencialista muito similar à nossa e argumenta que essa posição é compatível com a epistemologia de Thomas Reid, bem como com a tradição teísta.

Assim, os sujeitos comuns não precisam de individualmente dominar ou apreender tais fundamentos não-testemunhais. Tudo o que é realmente preciso é que tais fundamentos estejam *disponíveis* na comunidade desses sujeitos em que há uma divisão do trabalho epistémico.

### 9.2.2 Divisão do trabalho epistémico

Em muitas áreas podemos conhecer ou acreditar racionalmente em muitas coisas em virtude de pertencermos a uma dada *comunidade epistémica* com várias funções especializadas. Com respeito a crenças científicas, a comunidade epistémica em consideração inclui teóricos talentosos que propõem hipóteses, especialistas que fazem experiências para testarem e refinarem tais hipóteses, críticos que procuram detetar possíveis falhas nesse processo, debates entre os especialistas, etc. Mas inclui igualmente meios de divulgação ou de transmissão de tais crenças ao longo da comunidade epistémica, através dos escritores de manuais escolares, professores, comunicação social, entre outros. Portanto, nas várias comunidades epistémicas há uma *divisão do trabalho intelectual* em que os membros dessas comunidades podem obter conhecimento sem terem de fazer todo o trabalho individualmente. A este propósito Wykstra (1998: 485) salienta que:

“O papel da comunidade epistémica é vital, pois a inferência [ou a prova] pode ser inacessível a si ou a mim como indivíduos: talvez tenhamos uma tal ineptidão para matemática que nem temos esperança de sequer compreender os elementos das equações em consideração. Assim, é nalgum sentido *comunitário* - não ‘individualmente’ - que consideramos a inferência como disponível para a nossa crença em eletrões”.

Com base nos trabalhos de Edward Craig (1990: 11) e John Greco (2016: 491-492), por *comunidade epistémica* estamos a entender um agregado de agentes cognitivos em várias relações de cooperação e dependência epistémica<sup>11</sup>, visando partilhar alguma

---

<sup>11</sup> A ideia da *dependência epistémica* tem a ver com o facto, dificilmente controverso, de que o estatuto epistémico relevante das crenças de um sujeito depende por vezes de *outros fatores* que estão para além da sua própria agência cognitiva. Por exemplo, em algumas circunstâncias tal estatuto pode depender do estatuto epistémico das crenças de outros sujeitos da sua comunidade. Para uma caracterização mais pormenorizada veja-se Hardwig (1985) e Pritchard (2015b).



informação relevante entre si. É significativo notar que cada um de nós é simultaneamente membro de várias *comunidades epistémicas* pois, dado que somos criaturas sociais, temos uma grande necessidade de obter informação de qualidade e precisamos uns dos outros para a obter. Como exemplo de *comunidades epistémicas* temos equipas de investigação científica, universidades, corporações, governos, religiões, famílias, círculos de amigos, entre muitas outras. Ora, em todas essas comunidades epistémicas estão envolvidos agregados de pessoas a cooperar de forma a partilharem alguma informação de qualidade, havendo dessa forma uma *divisão do trabalho epistémico*<sup>12</sup>.

Se isso é correto, então nessa partilha de informação de qualidade dentro de uma comunidade epistémica estão tipicamente envolvidos pelo menos dois tipos de *atividades*: por um lado, há (i) atividades de *aquisição*, as quais têm a ver com a obtenção de informação fiável para dentro do sistema social e, por outro lado, há (ii) atividades de *transmissão* ou *distribuição* dessa informação pelos restantes membros da comunidade. Deste modo, em qualquer comunidade epistémica, existem mecanismos que visam em primeiro lugar adquirir informação para o sistema, e mecanismos que mantêm essa informação a circular pelos membros da comunidade. Recorrendo ao mesmo exemplo que utilizámos no início desta subsecção, no *conhecimento científico* temos várias práticas institucionais e sociais que visam adquirir informação fiável e original para o sistema social (tal como teóricos que propõem hipótese, especialistas que testam experimentalmente essas hipóteses, críticos que procuram detetar falhas, debates entre especialistas, etc.) - dado que um tal *conhecimento científico* deve ter as suas fontes originais nos métodos de investigação científica. Mas há igualmente várias práticas institucionais e sociais que têm como função distribuir essas informações ou crenças científicas através do sistema social (p.e.

---

<sup>12</sup> Gauker (1991: 303) caracteriza a *divisão do trabalho epistémico* como “uma disposição social na qual as pessoas beneficiam da experiência que outros possuem com respeito a assuntos de que elas próprias não possuem um entendimento especializado”. Goldberg (2011: 112) apresenta uma formulação mais rigorosa nestes termos: “para todos os sujeitos epistémicos S e alguma das atitudes doxásticas D de S, as propriedades epistémicas de D dependem em parte de factos sobre os membros da comunidade de S, e em particular de factos relativos às perspetivas epistémicas e/ou disposições epistemicamente relevantes de um ou mais desses membros”.

como o recurso aos manuais, às escolas, ao testemunho dos professores, das famílias, etc.). É através desses vários tipos de testemunho que aquelas informações ou crenças que eram originalmente conhecimento de poucos (sobretudo dos especialistas) se vão tornando num conhecimento mais geral para os membros da comunidade.

Além disso, é razoável que as normas que governam (i) as *atividades de aquisição* sejam diferentes das normas que governam (ii) as *atividades de transmissão*, na medida em que as normas que governam essas duas atividades estão ao serviço de diferentes propósitos<sup>13</sup>. Nomeadamente a preocupação principal que governa (i) é empregar um *controlo de qualidade* de modo a que se admita apenas informação de alta qualidade na comunidade ou sistema, enquanto que a preocupação dominante que governa (ii) é tornar essa informação de alta qualidade disponível, de um modo facilmente acessível e eficiente, para os restantes membros dessa comunidade ou sistema social. Ou seja, neste último caso queremos informação que já passou no *teste de controlo de qualidade* seja facilmente disponível, através do testemunho, para os outros elementos da comunidade em consideração. Por isso, é plausível que as normas que governam (i) sejam mais exigentes, ou de um tipo diferente, daquelas normas que governam (ii)<sup>14</sup>. Por exemplo, é intuitivamente plausível que o ónus que se deve exigir nos métodos de investigação científica e na aquisição de crenças científicas seja de um tipo diferente daqueles empregues na transmissão de informações ou de crenças científicas. Com esses dois tipos de atividades e normas constatamos uma clara *divisão do trabalho*

---

<sup>13</sup> Para tornar esta ideia, sobre a existência de diferentes normas para as atividades (i) e (ii), ainda mais inteligível podemos recorrer a várias analogias. Greco (2016: 492) utiliza a analogia da base militar em que é mais difícil entrar em primeiro lugar numa base militar do que, uma vez lá dentro, movimentar-se nela. Todavia, isso não significa que dentro da base militar haja uma movimentação sem restrições ou limites. Por exemplo, poderá ser necessário verificar as credenciais periodicamente. Outra analogia foi proposta por Pérez Carballo (2016: 500) com a ilustração do sistema público de abastecimento de água: nalgum ponto a água, que é devidamente filtrada e analisada, entra pela primeira vez nesse sistema. E uma vez dentro, a água é distribuída ao longo do sistema para as várias casas (não requerendo uma análise e filtragem tão exigente - poderá requerer apenas uma análise periódica). Ora, a atividade de aquisição de água de qualidade para o sistema será diferente da atividade de distribuir essa água ao longo do sistema, tal como sucede com a atividade de aquisição de informação de qualidade para o sistema social e para a atividade de distribuição ou transmissão dessa informação ao longo desse sistema.

<sup>14</sup> As normas subjacentes à atividade de transmissão ou distribuição serão sobretudo aquelas que defendemos na subsecção 7.3.3 sobre a garantia testemunhal.

*epistémico* dentro dos vários sistemas sociais ou comunidades de forma a haver uma partilha eficiente da informação de qualidade.

Aplicando este esquema teórico ao modelo (MIM), podemos sustentar que na comunidade epistémica dos teístas há, por um lado, atividades de *aquisição* na medida em que os *especialistas* dessa comunidade procuram formular bons argumentos ou inferências a favor do teísmo e tentam responder às várias objeções para essa crença. Mas, por outro lado, há atividades de *transmissão* em que essa crença teísta com um suposto estatuto epistémico relevante (baseada em inferências ou argumentos apropriados) é distribuída, através de cadeias testemunhais, para os restantes membros dessa comunidade ou sistema social teísta<sup>15</sup>. Essa transmissão de *fé* com um suposto estatuto epistémico relevante pode ocorrer vários contextos, como em relações sociais *informais* (p.e. quando os pais conversam com os seus filhos sobre as suas crenças religiosas) ou em instituições *formais* (p.e. através da educação, pregação, rituais, e outras práticas religiosas organizadas)<sup>16</sup>.

Ora, as atividades de *aquisição* de estatuto epistémico para as crenças religiosas na comunidade teísta exigirão vários tipos de raciocínio inferencial, discussão, debate, etc., por parte dos especialistas dessa comunidade (tal como filósofos ou teólogos naturais). Todavia, nas atividades de *transmissão* e na *recepção* dessa informação pelos vários membros da comunidade não se exige esse tipo de tarefas e, por isso, a grande parte dos membros da comunidade teísta não precisa de conhecer ou dominar os vários argumentos a favor da existência de Deus ou as várias respostas para o problema do mal

---

<sup>15</sup> Esta ideia da *divisão do trabalho epistémico* vai ao encontro daquela na metáfora de Paulo sobre as diferentes partes e funções de um mesmo corpo (cf. 1 Cor 12) - por isso, este modelo pode ser bem compatível com o teísmo.

<sup>16</sup> É relevante salientar que uma distribuição ou transmissão fiável de informação depende igualmente de aspetos *morais* ou *práticos* das várias relações sociais informais e instituições formais presentes na comunidade epistémica. Isto porque essa distribuição está relacionada com fenómenos de confiança, autoridade, especialidade, etc., que têm dimensões morais e práticas. Ora, poderá haver uma falha de transmissão de informação para os restantes membros da comunidade por se falhar a satisfazer tais propósitos práticos e morais. Deste modo, um problema de capacidade ou integridade moral numa instituição formal, tal como uma Igreja, poderá impedir uma transmissão da fé com um estatuto epistémico relevante. Para ilustrar-se isso pode-se apontar para a incompetência que, por vezes, a Igreja Católica teve para lidar com os vários escândalos de abusos sexuais e que, de alguma forma, minaram a autoridade moral da Igreja para muitos dos seus membros e para outras pessoas fora dessa comunidade epistémica. Greco (2015b) desenvolve com mais pormenor as *consequências morais* na *transmissão epistémica*.

ou para outro derrotador dessa crença. A ideia é que os leigos ou crentes comuns *dependem epistemicamente* dos especialistas, ficando assim libertos daqueles ónus típicos associados com o conhecimento inferencial. Nessas circunstâncias, desde que a cadeia testemunhal - através da qual se faz a *transmissão* relevante - esteja devidamente ancorada em bons argumentos ou inferências (concebidos pelos especialistas da comunidade epistémica em consideração), tais leigos ou crentes comuns podem ter uma crença teísta com um estatuto epistémico relevante, mesmo se individualmente não têm capacidades, tempo, ou recursos para conhecer ou dominar tais argumentos ou inferências<sup>17</sup>.

Neste modelo (MIM), em síntese, o estatuto epistémico das crenças teístas da maior parte dos leigos ou crentes comuns *depende* tipicamente do estatuto epistémico que essas crenças têm para os membros especialistas (p.e. teólogos naturais e filósofos) da comunidade em consideração. Estamos, assim, perante uma epistemologia da crença religiosa *anti-individualista* e *social* que p.e. Goldberg (2007: 134) caracteriza nos seguintes termos: “a atribuição de justificação e conhecimento a um sujeito S por vezes depende de fatores que pertencem à *vida cognitiva de outros sujeitos que não S*”. Com base neste tipo de epistemologia podemos exigir inferências à crença teísta ao mesmo tempo que sustentamos que nem todos os sujeitos teístas precisam de conhecer ou dominar tais inferências. Além disso, tendo em conta a nossa teoria do testemunho (desenvolvida na subsecção 7.3.3), pode bastar *evidência não-inferencial* para se aceitar o que é transmitido em determinados contextos (tal como na família, escola, Igreja, etc.) ao longo da cadeia testemunhal dentro da comunidade epistémica teísta. Por isso, a crença teísta *pode ser* apropriadamente básica para grande parte dos teístas, apesar de ultimamente precisar de ancorar em boas inferências ou argumentos para ter um

---

<sup>17</sup> Mesmo quando um dado teísta comum enfrenta *derrotadores* para a sua crença *pode bastar*, para se derrotar tais derrotadores, que se esteja *ciente* de que os especialistas da sua comunidade epistémica estão a trabalhar seriamente o problema em questão e têm uma resposta plausível para tal problema. Nesse caso não será preciso que o sujeito produza individualmente alguma evidência ou razão contra tal derrotador (tal como já defendemos na subsecção 7.1.1.1 do capítulo 7). Contudo, se os especialistas não tiverem realmente uma resposta apropriada para os derrotadores em consideração, então a crença teísta não teria um elevado estatuto epistémico, mas pode ainda ter uma justificação subjetiva.

elevado estatuto epistémico positivo. Obteremos, então, um modelo *inferencialista moderado* para o estatuto epistémico positivo da crença teísta.

### 9.2.3 Objeções e respostas

Antes de terminar este último capítulo, vale a pena analisar duas objeções principais ao modelo (MIM). Uma primeira objeção procura evidenciar que, ao contrário do que ocorre com as crenças científicas, não há um amplo *consenso* entre os especialistas sobre as crenças teístas e os argumentos a favor dessas crenças. Por exemplo, podemos constatar um grande desacordo entre os filósofos sobre a força dos argumentos a favor da existência de Deus - sendo que, de acordo com as últimas estatísticas relevantes (cf. Bourget & Chalmers 2014), apenas 14.6% aceitam alguma forma de teísmo. Ora, isso parece ter sérias consequências negativas para o estatuto epistémico da crença teísta num modelo que dá um peso relevante ao trabalho dos especialistas<sup>18</sup>.

Como resposta é importante sublinhar, em primeiro lugar, que este fenómeno de alguma falta de consenso entre os especialistas não ocorre apenas com as crenças teístas, mas também com grande parte das crenças ou teses filosóficas, morais, políticas, entre outras. Portanto, este é um problema bem mais generalizado. Contudo, com essa objeção não se está a criticar diretamente o modelo (MIM); pois, este modelo visa apenas especificar *em que condições* a crença teísta *pode* ter um elevado estatuto epistémico positivo, ainda que no mundo atual essas condições não sejam satisfeitas - ou seja, o modelo (MIM) não está previamente comprometido com uma resposta positiva ao nosso problema inicial. Pelo contrário, apenas se sustenta que a crença teísta tem um elevado estatuto positivo *na medida em que* há boas inferências ou argumentos, concebidos p.e. por especialistas, a favor da existência de Deus disponíveis na comunidade epistémica dos teístas.

Em segundo lugar, é importante questionar quem são os *especialistas* relevantes: serão os filósofos em geral ou antes os filósofos da religião e os teólogos naturais que se dedicam a trabalhar mais pormenorizadamente nessa área? No modelo (MIM) estamos a pressupor que os especialistas são *relativos* à comunidade epistémica em

---

<sup>18</sup> Ainda assim é interessante constatar que, nesse mesmo inquérito, mais de 50% dos filósofos rejeitam o naturalismo.

consideração. A esse propósito parece legítimo que o teísta comum ou leigo confie predominantemente nos especialistas (filósofos ou teólogos naturais) da sua própria comunidade epistémica. Mas, assim, pode-se encontrar um *consenso* mais significativo<sup>19</sup>. Por exemplo, no mesmo inquérito realizado por Bourget e Chalmers (2014), entre os especialistas em filosofia da religião há uma percentagem significativa de 72.3% que aceita alguma forma de teísmo. Estes dados foram corroborados pelo estudo conduzido por De Cruz e De Smedt (2016), o qual também indicou que os filósofos teístas consideram que o argumento cosmológico e o teleológico têm uma força relevante<sup>20</sup>.

De qualquer forma admitimos que *caso* não haja um amplo consenso entre os *especialistas relevantes* com respeito às crenças teístas e aos argumentos a favor dessas crenças, isso deverá exigir uma atitude mais *humilde* em relação a tais crenças e a reconhecer-se que essas crenças teístas têm um estatuto epistémico bem mais *modesto* comparativamente com as crenças científicas que tipicamente obtêm consensos mais alargados. Mas, adotando uma posição similar a Quinn (2005: 136-139), ainda que haja um tal consenso entre especialistas dentro da comunidade epistémica teísta, é plausível argumentar a favor de uma tal atitude modesta e humilde em relação às crenças teístas que é implicada de alguma forma pela consciência da grande *diversidade e pluralidade de religiões*. Isto porque poder-se-á advogar que as outras *religiões não-teístas* possuem, de algum modo parecido àquilo que os teístas podem sustentar, especialistas igualmente competentes nas suas comunidades epistémicas que procuram formular boas razões e responder às várias objeções para as suas crenças religiosas. Contudo,

---

<sup>19</sup> Ou seja, seguindo o modelo (MIM), na comunidade epistémica teísta, os especialistas relevantes são os filósofos e teólogos que fazem parte dessa comunidade. Ainda assim, tais especialistas devem fazer um trabalho imparcial e rigoroso, debatendo e estando abertos ao que se realiza noutras comunidades opostas - como na comunidade epistémica dos agnósticos e ateus - para não se cair em dogmatismo nem em enviesamento.

<sup>20</sup> Como crítica pode-se apontar que é provável que muitos daqueles que elegem a filosofia da religião como área de especialidade fazem-no porque já são teístas, sendo que tais compromissos podem influenciar indevidamente a avaliação dos argumentos da teologia natural, sobrevalorizando-se a força deles. Contudo, como salientámos na nota de rodapé anterior e como sugerem De Cruz e De Smedt (2016: 130-133), esses possíveis enviesamentos podem ser de alguma forma atenuados com um debate mais sincero, aberto, e amplo entre os diversos oponentes especialistas das diferentes comunidades relevantes.

uma vez que tais tradições e comunidades epistémicas não podem estar simultaneamente corretas (p.e. ou o Deus teísta existe ou não existe) e dado que têm membros especialistas igualmente competentes, a atitude mais razoável parece ser enveredar por algum tipo de modéstia e humildade em relação a essas crenças religiosas. Além disso, seguindo Quinn, tais atitudes podem constituir uma base epistémica para uma maior *tolerância* entre religiões.

Uma outra objeção ao modelo (MIM) foi apresentada por Chris Tucker (2011: 68-69) ao sustentar que “há uma desanalogia óbvia entre as crenças em eletrões e as crenças religiosas: não consideramos ter acesso não-inferencial (independente do testemunho) a eletrões, mas (alguns) praticantes religiosos consideram-se a si mesmos ter um tal acesso a assuntos religiosos”. Tucker admite, assim, que a crença em eletrões tem um elevado estatuto epistémico positivo “só se os cientistas têm evidência inferencial para essa alegação” disponível na comunidade epistémica. Contudo, segundo Tucker, há um paralelo entre as crenças percetivas e as crenças teístas na medida em que ambas não exigem inferências. Ou seja, “pelo menos algumas crenças religiosas são análogas às nossas crenças percetivas: elas são baseadas em certas experiências (p.e. impressões), e na medida em que elas são baseadas nessas experiências o que importa é que as experiências sejam causadas de forma apropriada (p.e. por um *sensus divinitatis* apropriadamente funcional), e não que os especialistas tenham evidência inferencial para essas crenças”.

Contudo, tal como argumentámos na subsecção 8.2.2.2 do capítulo anterior, atendendo aos dados das *ciências cognitivas da religião* (CCR) é muito implausível que haja um *sensus divinitatis* que cause experiências precisas e específicas no Deus teísta. Portanto, ao contrário do que Tucker supõe, ao seguirmos os indícios das CCR é improvável que existe um tal *sensus* a partir do qual se possa formar fiavelmente uma crença específica no teísmo. No máximo, mesmo admitindo a existência de Deus, o que há é um módulo religioso (constituído pelo *dispositivo hipersensível de deteção de agência* e pela *teoria da mente*) que gera apenas alusões informes e incipientes do sobrenatural permitindo, por conseguinte, que se forme toda uma multiplicidade divergente de crenças em deuses, espíritos, anjos, demónios, fantasmas, fadas, etc. Mas, então, a reflexão racional, os argumentos, as inferências parecem ser imprescindíveis

para *refinar* ou *depurar* essas alusões informes e incipientes do sobrenatural de forma a conduzir-se a uma crença religiosa teísta mais precisa e exata, bem como para descartar outras concepções alegadamente imperfeitas do sobrenatural.

Outras razões que desenvolvemos no capítulo 8, tal como a questão da frequência dos derrotadores para a crença teísta, a plausibilidade do teísmo cético, o grande pluralismo e diversidade religiosa tanto a nível geográfico como a nível temporal, entre outras, faz-nos pensar que a exigência por boas inferências e argumentos da teologia natural acaba por ser imprescindível para que a crença teísta possa ter algum estatuto epistémico relevante. Neste contexto, a crença teísta é bem diferente de uma típica crença percetiva formada não-inferencialmente em circunstâncias adequadas - uma tal crença percetiva está muito longe de padecer dos mesmos problemas que a crença teísta, bem como é bem mais consensual que haja um módulo cognitivo percetivo do qual resultem crenças percetivas específicas de um modo fiável e não-inferencial. Ou seja, ao contrário daquilo que Tucker pensa, a desanalogia significativa reside entre as crenças percetivas e as crenças teístas. Temos, então, razões para adotar um modelo *inferencialista* mas sendo simultaneamente *moderado*, de forma a evitar as consequências implausíveis de uma epistemologia excessivamente individualista.

#### 9.2.4 Que perspetivas para um argumento teísta?

Ao finalizar o presente capítulo vale a pena sublinhar que um dos aspetos significativos que defendemos no nosso modelo (MIM) é a seguinte conclusão condicional:

Se na comunidade epistémica, de um crente comum S no teísmo, houver alguma *inferência apropriada* disponível (p.e. concebida por especialistas) para suportar a crença no Deus teísta T e se esse crente S recebe T não-inferencialmente através de uma cadeia testemunhal que está ultimamente ancorada nessa inferência apropriada, então tipicamente essa crença T tem um relevante estatuto epistémico positivo de forma básica para S.

Mas será que podemos aplicar *modus ponens* a essa condicional para concluirmos que tipicamente a crença no Deus teísta tem um relevante estatuto epistémico positivo de forma básica para os crentes comuns? O que dizer do *antecedente* dessa condicional? Nomeadamente, haverá bons argumentos ou inferências para suportar a crença no



Deus teísta? Uma breve resposta a esta questão, apontando para trabalho futuro, leva-nos a retomar vários aspetos que advogámos ao longo desta dissertação. Tal como salientámos no capítulo 2, uma inferência apropriada ou bom argumento para suportar a crença no Deus teísta, para além de ser dedutiva, indutiva, ou abductivamente válido, terá de possuir premissas (geralmente conhecidas como) mais razoáveis ou plausíveis do que a sua negação, bem como ser tendencialmente capaz de resistir a várias objeções. Dado que estamos perante uma epistemologia social, será igualmente significativo, tal como destacámos na última subsecção, o grau de consenso entre os especialistas relevantes com respeito à força do argumento ou inferência em consideração. Por exemplo, se houver uma grande falta de consenso ou desacordo entre os especialistas relevantes sobre a plausibilidade de um argumento, isso contará como uma razão significativa para enfraquecer a força desse argumento e, por conseguinte, para duvidar que o argumento em questão seja realmente bom ou apropriado.

Haverá um argumento teísta que satisfaça, ainda que num grau modesto, esse critério que estamos a delinear? Na subsecção 2.2.2.1, do capítulo 2, defendemos que um dos argumentos mais prometedores para suportar a crença teísta é o argumento da *afinação minuciosa* (o qual é uma versão recente do argumento teleológico ou do desígnio). A ideia fundamental desse argumento é que, tendo em conta a evidência de que as constantes físicas do universo estão minuciosamente afinadas para a existência de vida, é mais provável o universo exibir essa evidência se houver um designer sobrenatural do que se for fruto do acaso. Mas, então, pelo *princípio de verosimilhança* pode-se concluir que essa evidência disponível confirma a hipótese de um designer sobrenatural em detrimento da hipótese rival. Tal como argumentámos, esse argumento tem uma força considerável, dado que parte de premissas intuitivamente razoáveis e plausíveis, sendo capaz de resistir a várias objeções (como a do multiverso).

Todavia, é pertinente questionar por que razão as premissas desse argumento parecem ter, pelo menos à primeira vista para alguns, bastante apelo intuitivo. Aqui, e relacionado com o que apresentámos na subsecção 8.2.2.2, os dados das ciências cognitivas da religião (CCR) podem dar algum contributo para elucidar isso. Pois, de acordo com De Cruz (2014), as CCR indicam que as explicações teleológicas são mais facilmente apreendidas pelos seres humanos do que as explicações não-teleológicas,

dado que os humanos evoluíram com intuições básicas para a atribuição de desígnio e agência. Contudo, tal tendência para reconhecer teleologia não nos conduz inevitavelmente a postular um designer sobrenatural. Há premissas adicionais que são explicitadas pelos argumentos teleológicos ou do desígnio, como a de que a teleologia ou a afinação minuciosa das constantes do universo são melhor explicadas por um designer sobrenatural. Desta forma, o argumento da afinação minuciosa parece estar construído com base nas nossas intuições básicas e naturais sobre teleologia, mas incorpora premissas explícitas que ligam essas “percepções” de teleologia a um designer sobrenatural.

A presumível plausibilidade ou razoabilidade do argumento da afinação minuciosa depende então, pelo menos em parte, de determinadas intuições básicas e naturais<sup>21</sup>. Porém, há uma grande disputa sobre a validade ou fiabilidade das nossas intuições naturais quando aplicadas em contextos religiosos. Pois, ainda que as intuições naturais ou básicas dos seres humanos sejam fiáveis nos seus ambientes originais (p.e. em contextos da experiência quotidiana), podemos questionar que não há razão para pensar que elas são fiáveis fora dos seus ambientes originais (p.e. nos contextos religiosos). Perante essa disputa, por um lado, pode-se sustentar que devemos tratar essas intuições como instâncias do raciocínio comum, havendo uma continuidade entre essas intuições e as faculdades cognitivas, tal como argumentam Alston (1991) e van Inwagen (1998). Por outro lado, é possível argumentar que tais intuições não podem ser uma fonte de conhecimento nem sequer de justificação, tal como defendem Cummins (1998) e Stewart-Williams (2005). Deixamos esse exame sobre metafilosofia - de determinar até que ponto as intuições naturais quando aplicadas aos argumentos para suportar o teísmo são ou não viáveis - para um tratamento pormenorizado no futuro.

De qualquer forma, mesmo partindo da suposição de que as intuições são geralmente viáveis (na ausência de derrotadores), ficou claro na subsecção anterior que as intuições sobre a força dos argumentos teístas não são unânimes entre os

---

<sup>21</sup> De acordo com De Cruz e De Smedt (2015), algumas premissas de outros argumentos teístas (tal como o argumento cosmológico, moral, da beleza, dos milagres, etc.) são igualmente sustentadas por intuições básicas e naturais (sobre propósito, causalidade, agência, moralidade, entre outros) produzidas pelos nossos sistemas cognitivos.

especialistas. De acordo com os dados recolhidos por De Cruz e De Smedt (2016), os filósofos teístas dão uma classificação significativamente superior aos argumentos que suportam o teísmo do que os filósofos ateus. Por sua vez, estes últimos atribuem uma classificação significativamente maior aos argumentos contra o teísmo do que os filósofos teístas<sup>22</sup>. No entanto, se alguma das premissas centrais do argumento da afinação minuciosa, ou de outro argumento teísta, depende de intuições básicas e naturais dos seres humanos, por que razão há uma saliente falta de *consenso* entre os especialistas com respeito à força do argumento em consideração? Uma das hipóteses para isso consiste em apontar para o possível facto de que os especialistas discordantes não aceitam aquelas premissas do argumento que não dependem daquelas intuições naturais. Uma outra hipótese, talvez mais relevante, passa por evidenciar que os argumentos teístas (bem como ateístas) podem ser de alguma forma circulares num sentido doxástico<sup>23</sup>. Ou seja, embora num sentido estrito alguns desses argumentos não sejam circulares (pois, não cometem a falácia de petição de princípio), os sujeitos que já aceitam a conclusão de que Deus existe podem ter uma forte tendência para aceitar mais facilmente as premissas de tais argumentos teístas. Por sua vez, aqueles que partem da suposição de que Deus não existe podem ser mais resistentes a aceitar essas mesmas premissas. Uma questão pertinente que ficará em aberto será a de examinar se é possível ou não mitigar, e de que forma, esse tipo de circularidade doxástica<sup>24</sup>.

Um outro aspeto relevante a considerar diz respeito à influência que o *teísmo cético* pode exercer sobre o argumento da afinação minuciosa ou, mais em geral, sobre os argumentos teístas. Defendemos que o teísmo cético é uma das respostas mais

---

<sup>22</sup> Seguindo esses mesmos dados recolhidos por De Cruz e De Smedt (2016), numa escala de 1 (muito fraco) a 5 (muito forte) sobre a força dos argumentos da teologia natural, os filósofos teístas atribuíram a classificação média de 3.49 ao argumento teleológico ou do desígnio, enquanto que os filósofos ateus atribuíram uma classificação média de 1.76 a esse mesmo argumento (ou seja, uma diferença de 1.73). Por sua vez, os filósofos ateus atribuíram uma classificação média de 3.80 ao argumento da falta de evidência, enquanto os filósofos teístas atribuíram uma classificação média de 2.16 (i.e. uma diferença de 1.64). Algo similar ocorre com os restantes argumentos.

<sup>23</sup> Esta ideia é sugerida por De Cruz e De Smedt (2016: 133-134).

<sup>24</sup> Na subsecção anterior apontámos algumas hipóteses possíveis para atenuar essa circularidade doxástica, como a de promover um debate mais sincero, aberto, e amplo entre os diversos oponentes especialistas das diferentes comunidades relevantes.

prometedoras e plausíveis para o problema do mal e da ocultação divina (cf. subsecção 2.2.2.2) e, com base nessa teoria, sustentámos que devemos ser agnósticos ou expressar ceticismo em relação a uma das premissas centrais do argumento a favor do modelo não-inferencialista (cf. subsecção 8.2.2.1). Mas é importante notar que essa teoria pode igualmente colocar em causa a força de alguns argumentos teístas. A esse propósito, Bergmann (2009: 389) sustenta que:

“Alguns argumentos para a existência de Deus que têm como base identificar algo como bom *consideradas todas as coisas* - mesmo à luz das suas consequências - são enfraquecidos pelo ceticismo do teísmo cético. Assim, por exemplo, se a ordem que se vê no mundo natural ou a alegria que se testemunha na vida das pessoas são identificadas como razões para pensar que existe um ser bom que é a causa de tais coisas, não se está a levar em conta as lições do [teísmo cético]. Dadas as nossas limitações cognitivas, simplesmente não sabemos que males podem ser causados por essas coisas boas e isso torna-nos incapazes de concluir que eles são *consideradas todas as coisas* bens que um ser omnibenevolente produziria”.

Aplicando esse raciocínio ao argumento da afinação minuciosa, pode-se sustentar que esse argumento parte da suposição de que a vida (bem como vida racional ou consciente) é algo bom e, por isso, é provável que um designer sobrenatural como Deus, tendo os atributos tradicionais do teísmo (como a onnipotência e a suma bondade), pretenderia e teria criado um universo minuciosamente afinado para a vida. O problema é que isso parece ser uma alegação *considerando todas as coisas* sobre o que Deus pretenderia ou realizaria. Contudo, dado o teísmo cético, não temos justificação nesse tipo de alegação e, desse modo, devemos ser agnósticos ou céticos em relação a essa suposição inicial. Algo similar pode ocorrer com outras versões do argumento teleológico, cosmológico, etc. Como lidar com este problema? Uma hipótese razoável passará por se tentar construir versões de argumentos teístas que não partam desse tipo de suposições sobre o que Deus pretenderia ou realizaria consideradas todas as coisas. Contudo, ficará para trabalho futuro o exame sobre se há ou não bons

argumentos teístas (e em particular se poderá haver ou não versões do argumento da afinação minuciosa) que satisfaçam essa condição<sup>25</sup>.

Por fim, apesar de considerarmos o argumento da afinação minuciosa como à primeira vista plausível e intuitivamente razoável para a existência de algum designer sobrenatural e, assim, como um candidato prometededor para constituir aquela *inferência apropriada* que referimos na nossa conclusão condicional, reconhecemos que (para além daquelas dificuldades que sublinhámos acima) tem uma limitação adicional: deixa *em aberto* a questão sobre se o designer ou criador do universo é ou não o Deus teísta. Ou seja, com esse argumento sabemos pouco sobre a natureza do designer e, dessa forma, não se estabelece apenas nessa base e de forma bem-sucedida a crença num ser onisciente, onipotente, e moralmente perfeito. Portanto, por si só o argumento da afinação minuciosa não é suficiente para suportar a crença no Deus teísta. Contudo, pensamos que é possível fazer algum progresso e ter uma perspectiva de um argumento teísta bem-sucedido se o argumento da afinação minuciosa fizer parte de um *argumento cumulativo* a favor do teísmo, tal como propõe Swinburne (2004). Aqui a ideia é que a aglomeração de vários argumentos plausíveis para a mesma proposição  $p$  oferece a  $p$  uma maior probabilidade comparativamente com apenas um argumento a favor de  $p$ . Se um tal projeto consegue ou não ser de alguma forma bem-sucedido, bem como se consegue ou não acomodar os desafios das ciências cognitivas da religião e do teísmo cético, constituirá uma das nossas importantes tarefas futuras e que ficará agora em aberto. Assim, a continuação dos trabalhos em teologia natural é imprescindível dado o nosso modelo inferencialista moderado.

---

<sup>25</sup> O argumento ontológico modal satisfaz claramente essa condição de não dependência de suposições sobre o que Deus pretenderia ou realizaria consideradas todas as coisas; contudo, tal como argumentámos em Faria (2016d), esse tipo de argumento parece circular e, por isso, não constitui um argumento apropriado.



## Conclusão

Ao longo desta dissertação procurámos responder a um problema de epistemologia aplicada à crença teísta, ao investigarmos se a crença em Deus pode ou não ter garantia ou estatuto epistémico positivo de forma básica ou não-inferencial. Mas, para responder com fundamento e adequação a esse problema, foi necessário trabalhar previamente um problema de epistemologia normativa, ao indagarmos cuidadosamente sobre o que consiste a garantia ou o estatuto epistémico positivo, bem como os seus vários graus.

Quanto a esse último problema de epistemologia normativa, a que dedicamos toda a parte II, oferecemos várias razões para se adotar uma teoria híbrida, a que designamos por “fiabilismo evidencialista funcional”, enquadrada numa epistemologia das virtudes. Para além de ser teoricamente melhor do que o deontologismo e coerentismo, que constituem teorias implausíveis e são suscetíveis a fortes contraexemplos, adotar uma teoria híbrida como a nossa tem vantagens em relação às plausíveis teorias evidencialista, fiabilista, e funcionalista se consideradas isoladamente. Ou seja, com uma teoria combinada ou híbrida conseguimos lidar com as dificuldades que cada uma dessas teorias enfrenta individualmente.

Deste modo, com o nosso fiabilismo evidencialista funcional procurámos lidar de uma forma bem-sucedida simultaneamente com o problema do ajuste ou suporte evidencial (§ 5.1.3), o problema da generalidade (§ 6.2.4), o problema do valor do conhecimento (§ 6.2.5), o problema dos processos fiáveis resultantes de disfunções (§ 6.3.2), o problema da sorte epistémica subjetiva (§ 6.4.1), o problema do novo génio maligno (§ 6.4.2), o problema dos casos Gettier (§ 7.1.3), entre outros. Uma solução apropriada para esses problemas exige uma combinação de perspetivas, tal como propusemos com a nossa teoria da garantia ou do estatuto epistémico positivo.

Além disso, com a teoria que defendemos ao longo da parte II fomos capazes de distinguir três graus relevantes de estatuto epistêmico positivo: a justificação interna ou subjetiva, a justificação externa ou objetiva, e a garantia suficiente para o conhecimento. Isto foi pertinente para clarificar o nosso problema central de epistemologia aplicada à crença teísta, dado que o nosso objetivo foi sondar se a fé em Deus ou a crença teísta é ou pode ser apropriadamente básica ou não-inferencial com respeito a esses três graus de estatuto epistêmico positivo.

Como resposta a esse problema de epistemologia aplicada à crença teísta, a que dedicámos a última parte da nossa dissertação, examinámos criticamente três modelos. Com o primeiro, designado como “modelo não-inferencialista”, sustenta-se que a crença teísta T de um sujeito S pode ter estatuto epistêmico positivo (i.e. justificação subjetiva, objetiva, e garantia suficiente para o conhecimento) mesmo se S não possui qualquer inferência apropriada para suportar T e mesmo se não há disponível qualquer inferência apropriada para suportar T.

No entanto, argumentámos que esse modelo é bastante implausível, dado que a existência de derrotadores conhecidos para o teísmo exige argumentos da teologia natural (§ 8.1.3). Além disso, defendemos que a teoria do teísmo cético (§ 8.2.2.1), que nos parece procedente, implica um agnosticismo ou ceticismo em relação ao argumento central a favor desse modelo não-inferencialista. Argumentámos igualmente que os dados das ciências cognitivas da religião (§ 8.2.2.2) fornecem-nos indícios relevantes contra a existência de um *sensus divinitatis*, que é algo central nesse modelo. Mas ainda que o argumento central a favor desse modelo não-inferencialista fosse plausível, defendemos que a sua conclusão é insuficiente porque é apenas uma condicional (§ 8.2.2.3), que pode ser facilmente imitável ou adaptada por religiões mutuamente inconsistentes ou por crenças bizarras e supersticiosas (§ 8.2.2.4).

Com essas e outras fortes objeções temos boas razões para adotarmos um modelo inferencialista em vez de um não-inferencialista. Todavia, há pelo menos dois modelos inferencialistas relevantes: um extremo e um outro moderado. De acordo com o extremo, a crença teísta T de um sujeito S não pode ter estatuto epistêmico positivo (i.e. justificação subjetiva, objetiva, e garantia suficiente para o conhecimento) a não ser que



o próprio S esteja na posse de uma inferência apropriada a favor de T, e que haja uma tal inferência apropriada disponível para suportar T.

Porém, argumentámos que esse inferencialismo extremo não constitui um modelo plausível, uma vez que apresenta um requisito demasiado excessivo (§ 9.1). Ou seja, é um requisito demasiado alto exigir que todos os teístas possuam e dominem individualmente algum argumento ou inferência a favor da existência de Deus para que as suas crenças tenham estatuto epistémico positivo. Aliás, não é isso que tipicamente acontece e se exige para uma parte significativa das nossas crenças que precisam de estar fundadas em inferências (como é o caso das crenças científicas).

Por fim, defendemos que um modelo mais plausível, como resposta ao nosso problema de epistemologia aplicada, consiste num modelo inferencialista moderado. Segundo esse modelo, a crença teísta T de um sujeito S pode ter estatuto epistémico positivo (i.e. justificação subjetiva, objetiva, e garantia suficiente para o conhecimento) mesmo se o próprio S não possui qualquer inferência apropriada para suportar T; contudo, na comunidade epistémica de S terá de haver alguma inferência apropriada disponível para suportar T de forma a que essa crença seja suscetível de ter justificação objetiva e garantia.

Nesse modelo os crentes teístas em geral não precisam de estar cientes, conhecer, ou dominar os argumentos ou inferências a favor do teísmo para a sua crença ter um estatuto epistémico relevante. De forma similar ao que sucede com as crenças científicas (§ 9.2.1), em que há uma divisão do trabalho epistémico (§ 9.2.2), basta que a cadeia testemunhal, a partir da qual recebem essa crença teísta, esteja realmente ancorada a esses bons argumentos ou inferências, concebidos por especialistas, disponíveis na comunidade epistémica teísta. Advogámos, portanto, um modelo anti-individualista e social como resposta ao nosso problema central de epistemologia aplicada à crença teísta.



## Referências Bibliográficas

- Adler, Jonathan & Levin, Michael (2002) "Is the Generality Problem too General?" In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 65, pp. 87-97.
- Adler, Jonathan (2002) *Belief's Own Ethics*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Adler, Jonathan (2005) "Reliabilist Justification (or Knowledge) as a Good Truth-Ratio". In: *Pacific Philosophical Quarterly*, 86, pp. 445-458.
- Alston, William (1986) "Internalism and externalism in epistemology". In: *Philosophical Topics*, 14, pp. 179-221.
- Alston, William (1988) "An Internalist Externalism". In: *Synthese*, 74, pp. 265-283.
- Alston, William (1991) *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Cornell University Press.
- Alston, William (1995) "How to Think about Reliability". In: *Philosophical Topics*, 23, pp. 1-29.
- Alston, William (1996a) "Belief, acceptance, and religious faith". In: *Faith, Freedom, and Rationality: Philosophy of Religion Today*, ed. Jordan & Howard-Snyder. Rowman & Littlefield, pp. 3-27.
- Alston, William (1996b) "Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil". In: *The Evidential Argument From Evil*, ed. Howard-Snyder. Indiana University Press, pp. 311-332.
- Alston, William (2005) *Beyond "justification": dimensions of epistemic evaluation*. Cornell University Press.
- Anscombe, Elizabeth (1979) "What Is It to Believe Someone?". In: *Rationality and Religious Belief*, ed. Delaney. University of Notre Dame Press, pp. 141-151.
- Armstrong, David (1973) *Belief, Truth and Knowledge*. Cambridge University Press.
- Atran, Scott (2002) *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford University Press.
- Audi, Robert (1991) "Faith, belief, and rationality". In: *Philosophical Perspectives*, 5, pp. 213-239.
- Audi, Robert (1994) "Dispositional Beliefs and Dispositions to Believe". In: *Noûs*, 28, pp. 419-434.

- Audi, Robert (1997) "The Place of Testimony in the Fabric of Knowledge and Justification". In: *American Philosophical Quarterly*, 34, pp. 405-422.
- Audi, Robert (2011) *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, 3ªed. Routledge.
- Ball, Brian & Blome-Tillman, Michael (2013) "Indexical Reliabilism and the New Evil Demon". In: *Erkenntnis*, 78, pp. 1317–1336.
- Barnes, Jonathan (1990) *The Toils of Scepticism*. Cambridge University Press.
- Baron-Cohen, Simon (1997) *Mindblindness: An essay on autism and theory of mind*. MIT Press.
- Barrett, Justin & Clark, Kelly (2010) "Reformed Epistemology and the Cognitive Science of Religion". In: *Faith and Philosophy*, 27, pp. 174-189.
- Barrett, Justin & Clark, Kelly (2011) "Reidian Religious Epistemology and the Cognitive Science of Religion". In: *Journal of the American Academy of Religion*, 79, pp. 639-675.
- Barrett, Justin & Lanman, Jonathan (2008) "The Science of Religious Beliefs". In: *Religion*, 38, pp. 109-124.
- Barrett, Justin (2007) "Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?". In: *Religion Compass*, 6, pp. 768-786.
- Barrett, Justin (2009) "Cognitive Science, Religion, and Theology". In: *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Perspectives on the Evolution of Religion*, ed. Schloss & Murray. Oxford University Press, pp. 76-99.
- Beahr, Jason (2011) *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues & Virtue Epistemology*. Oxford University Press.
- Beddor, Bob (2015) "Process Reliabilism's Troubles with Defeat". In: *The Philosophical Quarterly*, 65, pp. 145-159.
- Beebe, James (2004) "The Generality Problem, Statistical Relevance and the Tri-Level Hypothesis". In: *Noûs*, 38, pp. 177-195.
- Beilby, James (2007) "Plantinga's Model of Warranted Christian Belief". In: *Alvin Plantinga*, ed. Baker. Cambridge University Press, pp. 125-165.
- Benton, Matthew (forthcoming) "Pragmatic Encroachment and Theistic Knowledge". In: *Knowledge, Belief, and God: New Insights in Religious Epistemology*, ed. Benton, Hawthorne, & Rabinowitz. Oxford University Press.
- Bergmann, Michael & Plantinga, Alvin (2015) "Religion and epistemology". In: *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, <<https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/religion-and-epistemology/v-2>>.

- Bergmann, Michael (2006) *Justification without Awareness: A Defense of Epistemic Externalism*. Oxford University Press.
- Bergmann, Michael (2009) "Skeptical Theism and the Problem of Evil". In: *Oxford Handbook of Philosophical Theology*, ed. Rea. Oxford University Press, pp. 374-399.
- Bergmann, Michael (2012) "Commonsense Skeptical Theism". In: *Science, Religion, and Metaphysics: New Essays on the Philosophy of Alvin Plantinga*, ed. Rea. Oxford University Press, pp. 9-30.
- Bergmann, Michael (2012a) "Rational Religious Belief without Arguments". In: *Philosophy of Religion: An Anthology*, eds. Pojman & Rea. Wadsworth Publishing, pp. 534-549.
- Bergmann, Michael (2012b) "Commonsense Skeptical Theism". In: *Science, Religion, and Metaphysics: New Essays on the Philosophy of Alvin Plantinga*, ed. Clark & Rea. Oxford University Press.
- Bergmann, Michael (2013) "Phenomenal conservatism and the dilemma for internalism". In: *Seemings and justification: new essays on dogmatism and phenomenal conservatism*, ed. C. Tucker. Oxford University Press, pp. 154-178.
- Bergmann, Michael (2014) "Klein and the Regress Argument". In: *Ad Infinitum: New Essays on Epistemological Infinitism*, ed. Turri & Klein. Oxford University Press, pp. 37-53.
- Bering, Jesse (2002) "The Existential Theory of Mind". In: *Review of General Psychology*, 6, pp. 3-24.
- Bigelow, John & Pargetter, Robert (1987) "Functions". In: *Journal of Philosophy*, 84, pp. 181-196.
- Bloom, Paul (2007) "Religion is Natural". In: *Developmental Science*, 10, pp. 147-151.
- BonJour, Laurence & Sosa, Ernest (2003) *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*. Blackwell Publishing.
- BonJour, Laurence (1985) *The Structure of Empirical Knowledge*. Harvard University Press.
- BonJour, Laurence (1996) "Plantinga on Knowledge and Proper Function". In: *Warrant in Contemporary Epistemology*, ed. Jonathan Kvanvig. Rowman and Littlefield Publishers, pp. 47-71.
- Bonjour, Laurence (2002) "Internalism and externalism". In: *The Oxford handbook of epistemology*, ed. Moser. Oxford University Press, pp. 234-263.
- BonJour, Laurence (2003) "In Search of Coherentism". In: *Epistemic Justification*. Blackwell Publishing, pp. 42-59.
- BonJour, Laurence (2010) "Recent Work on the Internalism-Externalism Controversy". In: *A Companion to Epistemology*, ed. Dancy et al. Wiley-Blackwell, pp. 33-43.

- Booth, Anthony (2014) "On some recent moves in defence of doxastic compatibilism". In: *Synthese*, 191, pp. 1867-1880.
- Bourget, David & Chalmers, David (2014) "What do philosophers believe?" In: *Philosophical Studies*, 170, pp. 465-500.
- Boyce, Kenneth & Moon, Andrew (2015) "In Defense of Proper Functionalism: Cognitive Science Takes on Swampman". In: *Synthese*, Online First.
- Boyce, Kenny & Moon, Andrew (2016) "In defense of proper functionalism: cognitive science takes on Swampman". In: *Synthese*, 193, 2987-3001.
- Brueckner, Anthony (2005) "Knowledge, evidence, and skepticism according to Williamson". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 70, pp. 436-443.
- Brueckner, Anthony (2010) "Skepticism and Closure". In: *A Companion to Epistemology*, ed. Dancy et al. Wiley-Blackwell, pp. 3-12.
- Buchak, Lara (2012) "Can it Be Rational to Have Faith?". In: *Probability in the Philosophy of Religion*, ed. Chandler & Harrison. Oxford University Press, pp. 225-247.
- Buller, David (1998) "Etiological Theories of Functions: A Geographical Survey". In: *Biology and Philosophy*, 13, pp. 505-527.
- Burge, Tyler (2010) *Origins of Objectivity*. Oxford University Press.
- Byerly, Ryan (2013) "Explanationism and Justified Beliefs about the Future". In: *Erkenntnis*, 78, pp. 229-243.
- Byerly, Ryan (2014) "A Dispositional Internalist Evidentialist Virtue Epistemology". In: *Logos & Episteme*, 4, pp. 399-424.
- Byerly, Ryan (2016) "Explanationism, Super-Explanationism, Ecclectic Explanationism: Persistent Problems on Both Sides". In: *Logos & Episteme*, 7, pp. 201-213.
- Carballo, Alejandro (2016) "On Greco on Transmission". In: *Episteme*, 13, pp. 499-505.
- Carter, Adam & Palermos, Orestis (2016) "Epistemic Internalism, Content Externalism and the Subjective/Objective Justification Distinction". In: *American Philosophical Quarterly*, 53, pp. 231-244.
- Chisholm, Roderick (1977) *Teoria del Conocimiento*. 2ª ed. Madrid: Tecnos.
- Chisholm, Roderick (1982) *The Foundations of Knowing*. University of Minnesota Press.
- Chisholm, Roderick (1989) *Theory of Knowledge*, 3ª ed. London: Prentice-Hall.
- Church, Ian (2015) "50 Years of Gettier: A New Direction in Religious Epistemology?". In: *Journal of Analytic Theology*, 3, pp. 147-171.
- Clark, Kelly & Rabinowitz, Dani (2011) "Knowledge and the Objection to Religious Belief from Cognitive Science". In: *European Journal for the Philosophy of Religion*, 2, pp. 67-81.

- Clark, Kelly (2008) "Without Evidence or Argument". In: *Readings in the Philosophy of Religion*, ed. Clark. Broadview Press, pp. 201-207.
- Clifford, William (2010) "A ética da crença". In: *A ética da Crença*, ed. Murcho. Bizâncio, pp. 97-136.
- Coady, C.A.J. (1992) *Testimony: A Philosophical Study*. Clarendon Press.
- Code, Lorraine (1987) *Epistemic Responsibility*. University Press of New England.
- Cohen, Leonard (1992) *An Essay on Belief and Acceptance*. Clarendon Press.
- Cohen, Stewart (1984) "Justification and Truth". In: *Philosophical Studies*, 46, pp. 279-296.
- Cohen, Stewart (1988) "How To Be A Fallibilist". In: *Philosophical Perspectives*, 2, pp. 91-123.
- Collins, Robin (1999) "A Scientific Argument for the Existence of God". In: *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Rea & Pojman. Wadsworth, pp. 74-91.
- Collins, Robin (2007) "A Theistic Perspective on the Multiverse Hypothesis". In: *Universe or Multiverse?*, ed. Carr. Cambridge University Press, pp. 459-480.
- Collins, Robin (2009) "An Exploration of the Fine-Tuning of the Universe". In: *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. Craig & Moreland. Blackwell, pp. 202-281.
- Comesaña, Juan (2002) "The Diagonal and the Demon". In: *Philosophical Studies*, 110, pp. 249-266.
- Comesaña, Juan (2006) "A Well-Founded Solution to the Generality Problem". In: *Philosophical Studies*, 129, pp. 27-47.
- Comesaña, Juan (2009) "What Lottery Problem for Reliabilism?". In: *Pacific Philosophical Quarterly*, 90, pp. 1-20.
- Comesaña, Juan (2010a) "Evidentialist Reliabilism". In: *Noûs*, 94, pp. 571-601.
- Comesaña, Juan (2010b) "Reliabilism". In: *The Routledge Companion to Epistemology*, ed. Pritchard et al. Routledge.
- Comesaña, Juan (2013) "Safety and Epistemic Frankfurt Cases". In: *Virtuous Thoughts: The Philosophy of Ernest Sosa*, ed. Turri. Springer, pp. 165-178.
- Copp, David (2014) "Indirect epistemic teleology explained and defended". In: *Naturalizing Epistemic Virtue*, ed. Fairweather & Flanagan. Cambridge University Press, pp. 70-91.
- Corriveau, Kathleen & Harris, Paul (2009) "Choosing your informants: weighing familiarity and recent accuracy". In: *Developmental Science*, 12, pp. 426-437.
- Craig, Edward (1990) *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*. Clarendon Press.
- Craig, William & Moreland, James (2003) *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*. InterVarsity Press.

- Cummins, Robert (1998) "Reflections on reflective equilibrium". In: *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, ed. DePaul & Ramsey. Rowman and Littlefield, pp. 113-127.
- Daniel Howard-Snyder (2012) "Foundationalism". In: *The Continuum Companion to Epistemology*, ed. Cullison. Continuum, pp. 37-56.
- Davidson, Donald (1987) "Knowing One's Own Mind". In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 60, pp. 441-458.
- Davis, Stephen (1997) *God, Reason and Theistic Proofs*. Eerdmans Publishing.
- Dawkins, Richard (2006) *The God Delusion*. Bantam Press.
- De Cruz, Helen & De Smedt, Johan (2013) "Reformed and evolutionary epistemology and the noetic effects of sin". In: *International Journal for Philosophy of Religion*, 74, pp. 49-66.
- De Cruz, Helen & De Smedt, Johan (2015) *A Natural History of Natural Theology: The Cognitive Science of Theology and Philosophy of Religion*. MIT Press.
- De Cruz, Helen & De Smedt, Johan (2016) "How do philosophers evaluate natural theological arguments? An experimental philosophical investigation". In: *Advances in Religion, Cognitive Science, and Experimental Philosophy*, ed. De Cruz & Nichols. Bloomsbury Academic, pp. 119-142.
- De Cruz, Helen (2014) "The Enduring Appeal of Natural Theological Arguments". In: *Philosophy Compass*, 9, pp. 145-153.
- Dennett, Daniel (1978) *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Bradford Books.
- Dennett, Daniel (2006) *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. Penguin.
- DeRose, Keith (1995) "Solving the Skeptical Problem". In: *The Philosophical Review* 104, pp. 1-52.
- DeRose, Keith (1999) "Voodoo epistemology". *Unpublished manuscript*, <<http://pantheon.yale.edu/~kd47/voodoo.htm>>.
- Dougherty, Trent & McAllister, Blake (forthcoming) "Reforming Reformed Epistemology: A Sensus Divinitatis for Internalists", (manuscript).
- Dougherty, Trent & McBrayer, Justin (2014) *Skeptical Theism: New Essays*. Oxford University Press.
- Dougherty, Trent & Tweedt, Chris (2015) "Religious Epistemology". In: *Philosophy Compass*, 10, pp. 547-559.
- Dougherty, Trent (2011) "Introduction". In: *Evidentialism and its Discontents*. Oxford University Press, pp. 1-14.



- Dougherty, Trent (2014) "Faith, Trust, and Testimony". In: *Religious Faith and Intellectual Virtue*, ed. Callahan & O'Connor. Oxford University Press, pp. 97-123.
- Dretske, Fred (1988) *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes*. MIT Press.
- Dummett, Michael (1994) "Testimony and Memory". In: *Knowing from Words*, ed. Matilal & Chakrabarti. Kluwer Academic Publishers, pp. 251-272.
- Dummett, Michael (2010) *The Nature and Future of Philosophy*. Columbia University Press.
- Evans, Stephen (2011) "Religious Experience and the Question of Whether Belief in God Requires Evidence". In: *Evidence and Religious Belief*, ed. Clark. Oxford University Press, pp. 37-51.
- Fales, Evan (2003) "Critical Discussion of Alvin Plantinga's Warranted Christian Belief". In: *Noûs*, 37, pp. 353-370.
- Faria, Domingos (2011) "A epistemologia reformista de Plantinga". In: *Crítica - Revista de Filosofia*, <<http://criticanarede.com/reformista.html>>.
- Faria, Domingos (2014) "Será procedente o argumento de Kripke contra a teoria da identidade tipo-tipo?". In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 70, pp. 112-131.
- Faria, Domingos (2015a) "Será procedente o argumento de Plantinga contra o naturalismo metafísico?". In: *Princípios: Revista de filosofia*, 22, pp. 121-139.
- Faria, Domingos (2015b) "Proposta de argumento contra o naturalismo metafísico". In: *Principia: an international journal of epistemology*, 18, pp. 361-370.
- Faria, Domingos (2015c) "Haverá uma viável objeção de jure à crença teísta?". In: *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto – Série de Filosofia*, 32, pp. 127-141.
- Faria, Domingos (2016a) "Is There Room for Justified Beliefs without Evidence? A Critical Assessment of Epistemic Evidentialism". In: *Logos & Episteme: an International Journal of Epistemology*, 7, pp. 137-152.
- Faria, Domingos (2016b) "Mackie vs Plantinga on the warrant of theistic belief without arguments". In: *Scientia et Fides*, 4, pp. 77-100.
- Faria, Domingos (2016c) "É o mal no mundo logicamente compatível com a existência de Deus?". In: *Aufklärung: Revista de Filosofia*, 3, pp. 209-224.
- Faria, Domingos (2016d) "Uma avaliação do argumento ontológico modal de Plantinga". In: *Kairos: Journal of Philosophy & Science*, 15, pp. 71-84.
- Faria, Domingos (2017) "O que é a fé em Deus? Uma defesa da perspectiva tradicional". In: *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, 3, pp. 150-159.
- Faulkner, Paul (2002) "On the Rationality of our Response to Testimony". In: *Synthese*, 131, pp. 353-370.

- Feldman, Richard & Conee, Earl (1985) "Evidentialism". In: *Philosophical Studies*, 48, pp. 15-34.
- Feldman, Richard & Conee, Earl (2002) "Typing problems". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 65, pp. 98-105.
- Feldman, Richard & Conee, Earl (2004) *Evidentialism: Essays in Epistemology*. Oxford University Press.
- Feldman, Richard & Conee, Earl (2008) "Evidence". In: *Epistemology: New Essays*, ed. Quentin Smith. Oxford University Press, pp. 83-104.
- Feldman, Richard & Conee, Earl (2010) "Self-profiles: Earl Conee and Richard Feldman". In: *A Companion to Epistemology*, ed. Dancy & Sosa. Wiley Blackwell, pp. 123-130.
- Feldman, Richard & Conee, Earl (2011) "Response to Goldman". In: *Evidentialism and its Discontents*, ed. Dougherty. Oxford University Press, pp. 302-306.
- Feldman, Richard (1985) "Reliability and Justification". In: *The Monist*, 68, pp. 159-174.
- Feldman, Richard (1988) "Having evidence". In: *Philosophical Analysis*, ed. David Austin. Kluwer Academic Publishers, pp. 83-104.
- Feldman, Richard (1993) "Proper Functionalism". In: *Noûs*, 27, pp. 34-50.
- Feldman, Richard (2003) *Epistemology*. Prentice Hall.
- Feldman, Richard (2010) "Evidence". In: *A Companion to Epistemology*, ed. Dancy & Sosa. Wiley Blackwell, pp. 349-351.
- Feldman, Richard (2012) "Evidentialism". In: *The Continuum Companion to Epistemology*, ed. Cullison. Continuum Press, pp. 92-105.
- Flew, Antony (2008) "The Presumption of Atheism". In: *Readings in the Philosophy of Religion*, ed. Clark. Broadview Press, pp. 196-198.
- Foley, Richard (1985) "What's Wrong with Reliabilism?". In: *The Monist*, 68, pp. 188-202.
- Foley, Richard (1993) *Working Without a Net: A Study of Egocentric Epistemology*. Oxford University Press.
- Frankfurt, Harry (1969) "Alternate possibilities and moral responsibility". In: *Journal of Philosophy*, 46, pp. 829-839.
- Fricker, Elizabeth (1995) "Telling and Trusting: Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony". In: *Mind*, 104, pp. 393-411.
- Fricker, Elizabeth (2006) "Knowledge from Trust in Testimony is Second-Hand Knowledge". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 73, pp. 592-618.
- Fumerton, Richard (1995) *Metaepistemology and Skepticism*. Rowman and Littlefield.
- Fumerton, Richard (2015) *Knowledge, Thought, and the Case for Dualism*. Cambridge University Press.

- Gage, Logan (2016) "Phenomenal Conservatism and the Subject's Perspective Objection". In: *Acta Analytica*, 31, pp. 43-58.
- Galvão, Pedro (2010) "A Probabilidade de Deus". In: *A Questão de Deus: Ensaios Filosóficos*, ed. Xavier. Zéfiro, pp. 89-101.
- Gauker, Christopher (1991) "Mental content and the division of epistemic labour". In: *Australasian Journal of Philosophy*, 69, pp. 302-318.
- Geach, Peter (1973) "Omnipotence". In: *Philosophy*, 48, pp. 7-20.
- Gelfert, Axel (2014) *A Critical Introduction to Testimony*. Bloomsbury Academic.
- Gettier, Edmund (1963) "Is Justified True Belief Knowledge?". In: *Analysis*, 23, pp. 121-123.
- Godfrey-Smith, Peter (1994) "A Modern History Theory of Functions". In: *Noûs*, 28, pp 344-362.
- Goldberg, Sandy (2007) *Anti-Individualism: Mind and Language, Knowledge and justification*. Cambridge University Press
- Goldberg, Sandy (2011) "The Division of Epistemic Labor". In: *Episteme*, 8, pp. 112-125.
- Goldberg, Sanford (2012) "Reliabilism". In: *The Continuum Companion to Epistemology*, ed. Cullison. Continuum Press. pp. 106-123.
- Goldberg, Sanford (2014) "Does Externalist Epistemology Rationalize Religious Commitment?". In: *Religious Faith and Intellectual Virtue*, ed. Callahan & O'Connor. Oxford University Press, pp. 279-298.
- Goldman, Alvin & Olsson, Erik (2009) "Reliabilism and the Value of Knowledge". In: *Epistemic Value*, ed. Pritchard et al. Oxford University Press, pp. 19-41.
- Goldman, Alvin (1976) "Discrimination and perceptual knowledge". In: *Journal of Philosophy*, 73, pp. 771-791.
- Goldman, Alvin (1979) "What is Justified Belief?" In: *Justification and Knowledge*, ed. Pappas. Dordrecht, pp. 1-23.
- Goldman, Alvin (1986) *Epistemology and Cognition*. Harvard University Press.
- Goldman, Alvin (1988) "Strong and Weak Justification". In: *Philosophical Perspectives*, 2, pp. 51-69.
- Goldman, Alvin (1993) "Epistemic folkways and scientific epistemology". In: *Philosophical Issues*, 3, pp. 271-285.
- Goldman, Alvin (2001) "Experts: Which Ones Should You Trust?". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 63, pp. 85-110.
- Goldman, Alvin (2002) *Pathways to Knowledge: Private and Public*. Oxford University Press.

- Goldman, Alvin (2009) "Replies to individual authors". In: *Reliable knowledge and social epistemology: Essays on the philosophy of Alvin Goldman and replies by Goldman*, ed. Schurz & Werning. Rodopi, pp. 245-288.
- Goldman, Alvin (2010) "Reliabilism". In: *A Companion to Epistemology*, ed. J. Dancy et al. Wiley-Blackwell, pp. 681-692.
- Goldman, Alvin (2011) "Toward a Synthesis of Reliabilism and Evidentialism? Or: Evidentialism's Troubles, Reliabilism's Rescue Package". In: *Evidentialism and its Discontents*, ed. Dougherty. Oxford University Press, pp. 254-280.
- Goldman, Alvin (2012) *Reliabilism and Contemporary Epistemology: Essays*. Oxford University Press.
- Goldman, Alvin (2015) "Reliabilist Epistemology". In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/reliabilism/>>.
- Goodnick, Liz (2016) "A De Jure Criticism of Theism". In: *Open Theology*, 2, pp. 23-33.
- Graham, Peter (2011) "Intelligent Design and Selective History: Two Sources of Purpose and Plan". In: *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, 3, pp. 67-88.
- Graham, Peter (2012) "Epistemic entitlement". In: *Noûs*, 46, pp. 449-482.
- Graham, Peter (2014a) "Functions, warrant, history". In: *Naturalizing Epistemic Virtue*, ed. Fairweather & Flanagan. Cambridge University Press, pp. 15-35.
- Graham, Peter (2014b) "The function of perception". In: *Virtue Epistemology Naturalized: Bridges between Virtue Epistemology and Philosophy of Science*, ed. Fairweather. Springer.
- Graham, Peter (2016a) "Against Actual-World Reliabilism: Epistemically Correct Procedures and Reliably True Outcomes". In: *Performance Epistemology: Foundations and Applications*, ed. Vargas. Oxford University Press, pp. 83-105.
- Graham, Peter (2016b) "Testimonial Knowledge: A Unified Account". In: *Philosophical Issues*, 26, pp. 172-186.
- Greco, John & Turri, John (2011) "Virtue Epistemology". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Zalta. <<http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-virtue/>>.
- Greco, John (1990) "Internalism and Epistemically Responsible Belief". In: *Synthese*, 85, pp. 245-277.
- Greco, John (1993a) "Virtues and vices of virtue epistemology". In: *Canadian Journal of Philosophy*, 23, pp. 413-432.
- Greco, John (1993b) "Is Natural Theology Necessary for Theistic Knowledge?" In: *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, ed. Zagzebski. University of Notre Dame Press, pp. 168-198.

- Greco, John (1999) "Agent Reliabilism". In: *Philosophical Perspectives*, 13, pp. 273-296.
- Greco, John (2000) *Putting Skeptics in Their Place*. Cambridge University Press.
- Greco, John (2007a) "The Nature of Ability and the Purpose of Knowledge". In: *Philosophical Issues*, 17, pp. 57-69.
- Greco, John (2007b) "External World Skepticism". In: *Philosophy Compass* 2/4, pp. 625-649
- Greco, John (2008) "Friendly Theism". In: *Religious Tolerance through Epistemic Humility*, ed. Kraft. Ashgate, pp. 51-58.
- Greco, John (2010) *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*. Cambridge University Press.
- Greco, John (2014) "Justification Is Not Internal". In: *Contemporary Debates in Epistemology*, ed. Steup et al. West Sussex: Wiley-Blackwell, pp. 325-336.
- Greco, John (2015a) "Testimonial Knowledge and the Flow of Information". In: *Epistemic Evaluation: Purposeful Epistemology*, ed. Henderson & Greco. Oxford University Press, pp. 274-290.
- Greco, John (2015b) "No-Fault Atheism". In: *Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives*, ed. Green & Stump. Cambridge University Press, pp. 109-125.
- Greco, John (2016) "What is Transmission\*?". In: *Episteme*, 13, pp. 481-498.
- Greco, John (forthcoming) "Testimony and Transmission of Religious Knowledge", (manuscrito).
- Greene, Brian (1999) *The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*. W. W. Norton & Co.
- Griffith, Paul (1993) "Functional analysis and proper functions". In: *British Journal for the Philosophy of Science*, 44, pp. 409-422.
- Grundmann, Thomas (2011) "Defeasibility Theory". In: *The Routledge Companion to Epistemology*, ed. Bernecker & Pritchard. Routledge, pp. 156-166.
- Guthrie, Stewart (1993) *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford University Press.
- Gutting, Gary (1982) *Religious Belief and Religious Skepticism*. University of Notre Dame Press.
- Haack, Susan (1997) "Reply to Bonjour". In: *Synthese*, 112, pp. 25-35.
- Hájek, Alan (2003) "Waging War on Pascal's Wager". In: *Philosophical Review*, 112, pp. 27-56.
- Hájek, Alan (2012) "Blaise and Bayes". In: *Probability in the Philosophy of Religion*, ed. Chandler & Harrison. Oxford University Press, pp. 167-186.
- Hájek, Alan (2015) "Pascal's Ultimate Gamble". In: *The Norton Introduction to Philosophy*, ed. Rosen & Shiffrin. Norton.
- Hardwig, John (1985) "Epistemic Dependence". In: *Journal of Philosophy*, 82, pp. 335-349.

- Heller, Mark (1995) "The Simple Solution to the Problem of Generality". In: *Noûs*, 29, pp. 501-515.
- Henderson, David (2007) "The Ins and Outs of Transglobal Reliabilism". In: *Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology*, ed. Goldberg. Oxford University Press, pp. 100-130.
- Howard-Snyder, Daniel (2016) "Does Faith Entail Belief?". In: *Faith and Philosophy*, 33, pp. 142-162.
- Huber, Ludwig & Wilkinson, Anna (2010) "Evolutionary approach". In: *Encyclopedia of perception*, ed. Goldstein. Sage Publications.
- Huemer, Michael (2010) "Foundations and Coherence". In: *A Companion to Epistemology*, ed. Dancy & Sosa. Blackwell Publishing, pp. 22-33.
- Huemer, Michael (2013) "Phenomenal Conservatism Uber Alles". In: *Seemings and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*, ed. Tucker. Oxford University Press, pp. 328-350.
- Hume, David (2016) *Investigação Sobre o Entendimento Humano*. Edições 70.
- James, William (1896) "The Will to Believe". In: *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*. Longmans, Green, and Company, pp. 1-31.
- James, William (2010) "A vontade de acreditar". In: *A ética da Crença*, ed. Murcho. Bizâncio, pp. 137-174.
- Jordan, Jeff (2006) *Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God*. Oxford University Press.
- Joyce, Jim (2004) "Williamson on Evidence and Knowledge". In: *Philosophical Books*, 45, pp. 296-305.
- Kelp, Christoph (2009) "Knowledge and safety". In: *Journal of Philosophical Research*, 34, pp. 21-31.
- Kelp, Christoph (2016a) "Assertion: A Function First Account". In: *Noûs*, 50, Online Version, pp. 1-32.
- Kelp, Christoph (2016b) "Epistemic Frankfurt Cases Revisited". In: *American Philosophical Quarterly*, 53, pp. 27-37.
- Kelp, Christoph (Forthcoming) "Knowledge First Virtue Epistemology". In: *Knowledge First: Approaches in Epistemology and Mind*, ed. Carter & Gordon. Oxford University Press.
- Kim, Joseph (2011) *Reformed Epistemology and the Problem of Religious Diversity*. James Clarke & Co.

- Klein, Peter (2002) "Skepticism". In: *The Oxford Handbook of Epistemology*, ed. Moser. Oxford University Press, pp. 336-361.
- Klein, Peter (2014) "Reasons, Reasoning, and Knowledge: A Proposed Rapprochement between Infitism and Foundationalism". In: *Ad Infinitum: New Essays on Epistemological Infitism*, ed. Turri & Klein. Oxford University Press, pp. 106-123.
- Koenig, Harold, King, Dana, & Carson, Verna (2012) *Handbook of Religion and Health*. Oxford University Press.
- Koenig, Melissa & Harris, Paul (2005) "Preschoolers Mistrust Ignorant and Inaccurate Speakers". In: *Child Development*, 76, pp. 1261-1277.
- Koenig, Melissa, Clément, Fabrice, & Harris, Paul (2004) "Trust in Testimony: Children's Use of True and False Statements". In: *Psychological Science*, 15, pp. 694-698.
- Kornblith, Hilary (1983) "Justified Belief and Epistemically Responsible Action". In: *The Philosophical Review*, 92, pp. 33-48.
- Kornblith, Hilary (1983) "Justified Belief and Epistemically Responsible Action". In: *The Philosophical Review*, 92, pp. 33-48.
- Kornblith, Hilary (2001) "Epistemic Obligation and the Possibility of Internalism". In: *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, ed. Fairweather & Zagzebski. Oxford University Press, pp. 231-248.
- Kripke, Saul (2011) *Philosophical Troubles: Collected Papers, Volume I*. Oxford University Press.
- Kvanvig, Jonathan (1995) "Coherentism: Misconstrual and Misapprehension". In: *Southwest Philosophy Review*, 11, pp. 159-168.
- Kvanvig, Jonathan (2012) "Coherentism". In: *The Continuum Companion to Epistemology*, ed. Cullison. Continuum, pp. 57-72.
- Lackey, Jennifer (2006) "Learning from Words". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 73, pp. 77-101.
- Lackey, Jennifer (2008) *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge*. Oxford University Press.
- Lackey, Jennifer (2009) "Knowledge and credit". In: *Philosophical Studies*, 142, pp. 27-42.
- Law, Stephen (2010) "The evil-god challenge". In: *Religious Studies*, 46, pp. 353-373.
- Leech, David & Visala, Aku (2011) "The Cognitive Science of Religion: Implications for Theism?". In: *Zygon*, 46, pp. 47-64.
- Lehrer, Keith & Cohen, Stewart (1983) "Justification, Truth, and Knowledge". In: *Synthese*, 55, pp. 191-207.
- Lehrer, Keith (1974) *Knowledge*. Oxford University Press.

- Lehrer, Keith (1990) *Theory of Knowledge*. Westview Press.
- Lehrer, Keith (1996) "Proper Function versus Systematic Coherence". In: *Warrant in Contemporary Epistemology*, ed. Kvanvig. Rowman and Littlefield Publishers, pp. 25-45.
- Lehrer, Keith (2006) "Testimony and Trustworthiness". In: *The Epistemology of Testimony*, ed. Lackey & Sosa. Oxford University Press, pp. 145-159.
- Lemos, Noah (2007) *An Introduction to the Theory of Knowledge*. Cambridge University Press.
- Levin, Michael (1997) "Plantinga on Functions and the Theory of Evolution". In: *Australasian Journal of Philosophy*, 75, pp. 83-98.
- Lewis, David (1986) *On the Plurality of Worlds*. Blackwell.
- Lewis, David (1996) "Elusive Knowledge". In: *Australasian Journal of Philosophy*, 74, pp. 549-567.
- Littlejohn, Clayton (2009) "The New Evil Demon Problem". In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, ed. Fieser & Dowden. <<http://www.iep.utm.edu/evil-new/>>.
- Lycan, William (1996) "Plantinga and Coherentisms". In: *Warrant in Contemporary Epistemology*, Kvanvig. Rowman and Littlefield, pp. 1-25.
- Lycan, William (2012) "Explanationist Rebuttals (Coherentism Defended Again)". In: *The Southern Journal of Philosophy*, 50, pp. 5-20.
- Mackie, John (1983) *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God*. Oxford University Press.
- Maitzen, Stephen (2006) "Divine Hiddenness and the Demographics of Theism". In: *Religious Studies*, 42, pp. 177-191.
- Malcolm, Finlay & Scott, Michael (2016) "Faith, Belief and Fictionalism". In: *Pacific Philosophical Quarterly*, pp. 1-18.
- Manson, Neil (2009) "The fine-tuning argument". In: *Philosophy Compass*, 4, pp. 271-286.
- Markie, Peter (2006) "Epistemically appropriate perceptual belief". In: *Noûs*, 40, pp. 118-142.
- Martin, Michael (1990) *Atheism: A Philosophical Justification*. Temple University Press.
- Martin, Robert (2013) "The St. Petersburg Paradox". In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/paradox-stpetersburg/>>.
- Matheson, Jonathan (2015) "Is there a Well-Founded Solution to the Generality Problem?". In: *Philosophical Studies*, 172, pp. 459-468.
- Mawson, Tim (2014) "Safety and Knowledge of God". In: *European Journal of the Philosophy of Religion*, 6.
- McBrayer, Justin & Swenson, Philip (2012) "Skepticism About the Argument from Divine Hiddenness". In: *Religious Studies*, 48, pp. 129-150.
- McCain, Kevin (2008) "The Virtues of Epistemic Conservatism". In: *Synthese*, 164, pp. 185-200.



- McCain, Kevin (2012) "The interventionist account of causation and the basing relation". In: *Philosophical Studies*, 159, pp. 357-382.
- McCain, Kevin (2013) "Explanationist Evidentialism". In: *Episteme*, 10, pp. 299-315.
- McCain, Kevin (2014) *Evidentialism and Epistemic Justification*. Routledge.
- McCain, Kevin (2015) "Explanationism: Defended on All Sides". In: *Logos & Episteme*, 6, pp. 333-349.
- McGinn, Colin (2002) *Knowledge and Reality: Selected Essays*. Oxford University Press.
- McGrath, Alister (2008) *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*. Blackwell.
- McHugh, Conor (2012) "Epistemic Deontology and Voluntariness". In: *Erkenntnis*, 77, pp. 65-94.
- McKaughan, Daniel (2013) "Authentic Faith and Acknowledged Risk: Dissolving the Problem of Faith and Reason". In: *Religious Studies*, 49, pp. 101-124.
- McLaughlin, Peter (2001) *What Functions Explain*. Cambridge University Press.
- McNabb, Tyler (2015) "Warranted religion: answering objections to Alvin Plantinga's epistemology". In: *Religious Studies*, 51, pp. 477-495.
- Meeker, Kevin (1998) "Chisholming away at Plantinga's critique of epistemic deontology". In: *Australasian Journal of Philosophy*, 76, pp. 90-96.
- Milburn, Joe (2015) "Anti-Luck Virtue Epistemology as Religious Epistemology: A Response to Bobier". In: *Philosophia*, 43, pp. 427-434.
- Millikan, Ruth (1984) "Naturalist Reflections on Knowledge". In: *Pacific Philosophical Quarterly*, 4, pp. 315-334.
- Millikan, Ruth (1984) *Language, Thought, and Other Biological Categories: New Foundations for Realism*. MIT Press.
- Mittag, Daniel (2011) "Evidentialism". In: *The Routledge Companion to Epistemology*, ed. Pritchard. Routledge, pp. 197-186.
- Monton, Bradley (2011) "Mixed Strategies Can't Evade Pascal's Wager". In: *Analysis*, 71, pp. 642-645.
- Moon, Andrew (2012) "Knowing without Evidence". In: *Mind*, 121, pp. 309-331.
- Moon, Andrew (2016) "Recent Work in Reformed Epistemology". In: *Philosophy Compass*, 11, pp. 879-891.
- Moon, Andrew (forthcoming) "Skeptical theism and Plantinga's reformed epistemology". (manuscrito).
- Morrison, Wes (2001) "Omnipotence and necessary moral perfection: are they compatible?". In: *Religious Studies*, 37, pp. 143-160.
- Moser, Paul (1985) *Empirical Justification*. Reidel.

- Moser, Paul (1989) *Knowledge and Evidence*. Cambridge University Press.
- Moser, Paul (2008) *The Elusive God: Reorienting Religious Epistemology*. Cambridge University Press.
- Mugg, Joshua (2016) "In Defense of the Belief-Plus Model of Faith". In: *European Journal of Philosophy of Religion*, 8, pp. 201-219.
- Murray, Michael & Rea, Michael (2008) *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Cambridge University Press.
- Murray, Michael (2009) "Scientific Explanations of Religion and the Justification of Religious Belief". In: *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Perspectives on the Evolution of Religion*, ed. Schloss & Murray. Oxford University Press, pp. 168-178.
- Neander, Karen (1991) "The teleological notion of 'function'". In: *Australasian Journal of Philosophy*, 69, pp. 454-468.
- Nozick, Robert (1981) *Philosophical explanations*. Oxford University Press.
- O'Brien, Dan (2006) *Introdução à Teoria do Conhecimento*. Trad. Pedro Gaspar. Gradiva, 2013.
- O'Connor, David (2013) "Theistic Objections to Skeptical Theism". In: *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. McBrayer & Howard-Snyder. Wiley-Blackwell, pp. 468-481.
- Oppy, Graham (2009) *Arguing about Gods*. Cambridge University Press.
- Palmer, Stephen (1999) *Vision Science: From Photons to Phenomenology*. MIT Press.
- Papineau, David (2012) *Philosophical Devices: Proofs, Probabilities, Possibilities, and Sets*. Oxford University Press.
- Parker, Andrew (2010) "Eyes: Evolution of". In: *Encyclopedia of perception*, ed. Goldstein. Sage Publications.
- Peels, Rik (2013) "Against Doxastic Compatibilism". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 89, pp. 1-24.
- Perrine, Timothy (2014) "In defense of non-reductionism in the epistemology of testimony". In: *Synthese*, 191, pp. 3227-3237.
- Pinker, Steven (2006) "Less Faith, More Reason". In: *The Harvard Crimson*, <<http://www.thecrimson.com/article/2006/10/27/less-faith-more-reason-there-is/>>.
- Plantinga, Alvin & Boyce, Kenneth (2012) "Proper Functionalism". In: *The Continuum Companion to Epistemology*, ed. Cullison. Continuum Press: pp. 124-140.
- Plantinga, Alvin & Tooley, Michael (2008) *Knowledge of God*. Blackwell Publishing.
- Plantinga, Alvin (1981) "Será a Crença em Deus Apropriadamente Básica?". In: *A Ética da Crença*, ed. Murcho, trad. Guerreiro. Bizâncio, 2010, pp. 175-196.

- Plantinga, Alvin (1983) "Reason and Belief in God". In: *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Plantinga & Wolterstorff. University of Notre Dame Press, pp. 16-93.
- Plantinga, Alvin (1986) "The Foundations of Theism: A Reply". In: *Faith and Philosophy*, 3, pp. 313-396.
- Plantinga, Alvin (1987) "Justification and Theism". In: *The Analytic Theist: an Alvin Plantinga reader*, org. Sennett. Eerdmans Publishing Co, pp. 162-186.
- Plantinga, Alvin (1988) "Positive Epistemic Status and Proper Function". In: *Philosophical Perspectives*, 2, pp. 1-50.
- Plantinga, Alvin (1990) "Justification in the 20th Century". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, pp. 45-71.
- Plantinga, Alvin (1993a) *Warrant: The Current Debate*. Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin (1993b) *Warrant and Proper Function*. Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin (1993c) "Why We Need Proper Function". In: *Nous*, 27, pp. 66-82.
- Plantinga, Alvin (1996) "Respondeo". In: *Warrant in Contemporary Epistemology*, ed. Kvanvig. Rowman and Littlefield, pp. 307-378.
- Plantinga, Alvin (2000) *Warranted Christian Belief*. Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin (2007) "On 'Proper Basicity'". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 75, pp. 612-621.
- Plantinga, Alvin (2010) "Epistemologia reformista". In: *Crítica - Revista de Filosofia*, trad. Domingos Faria, 2016, <[http://criticanarede.com/lds\\_epistemology.html](http://criticanarede.com/lds_epistemology.html)>.
- Plantinga, Alvin (2011) *Where the conflict really lies: science, religion and naturalism*. Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin (2012) "Proper Functionalism". In: *The Continuum Companion to Epistemology*, ed. Cullison. Continuum Press, pp. 124-140.
- Plantinga, Alvin (2015a) *Knowledge and Christian Belief*. Eerdmans Publishing Co.
- Plantinga, Alvin (2015b) "Replies to my commentators". In: *Plantinga's warranted Christian belief*, ed. Schonecker. De Gruyter, pp. 237-262.
- Pojman, Louis (1986) *Religious Belief and the Will*. Routledge.
- Pojman, Louis (2003) "Faith, doubt and belief, or does faith entail belief?". In: *The Existence of God*, ed. Gale & Pruss. Ashgate, pp. 535-549.
- Pollock, John (1984) "Reliability and Justified Belief". In: *Canadian Journal of Philosophy*, 14, pp. 103-114.
- Pollock, John (1986) *Contemporary Theories of Knowledge*. Rowman and Littlefield.
- Pollock, John (1987) "Defeasible Reasoning". In: *Cognitive Science*, 11, pp. 481-518.

- Poston, Ted (2008) "Foundationalism". In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.iep.utm.edu/found-ep/>>.
- Poston, Ted (2014) *Reason and Explanation: A Defense of Explanatory Coherentism*. Palgrave Macmillan.
- Pritchard, Duncan (2005) *Epistemic Luck*. Oxford University Press.
- Pritchard, Duncan (2008) "A Defence of Quasi-Reductionism in the Epistemology of Testimony". In: *Philosophica*, 78, pp. 13-28.
- Pritchard, Duncan (2008) "Knowledge, luck and lotteries". In: *New Waves in Epistemology*, ed. Hendricks. Palgrave Macmillan.
- Pritchard, Duncan (2012) "Anti-Luck Virtue Epistemology". In: *Journal of Philosophy*, 109, pp. 247-279.
- Pritchard, Duncan (2014) *What is this thing called knowledge?* Routledge.
- Pritchard, Duncan (2015a) "Anti-Luck Epistemology and the Gettier Problem". In: *Philosophical Studies*, 172, pp. 93-111.
- Pritchard, Duncan (2015b) "Epistemic Dependence". In: *Philosophical Perspectives*, 29, pp. 305-324.
- Pritchard, Duncan (2016a) *Epistemology*. Palgrave Macmillan.
- Pritchard, Duncan (2016b) "Veritism and Epistemic Value". In: *Alvin Goldman and His Critics*. Blackwell Publishing.
- Pritchard, Duncan (Forthcoming) "Knowledge, Luck and Virtue: Resolving the Gettier Problem". In: *The Gettier Problem*, ed. Almeida, Klein, & Borges. Oxford University Press.
- Pryor, James (2000) "The Skeptic and the Dogmatist". In: *Noûs*, 34, pp. 517-549.
- Pust, Joel (2000) "Warrant and analysis". In: *Analysis*, 60, pp. 51-57.
- Quinn, Philip (1985) "In Search of the Foundations of Theism". In: *Faith and Philosophy*, 2, pp. 469-486.
- Quinn, Philip (1993) "The Foundations of Theism Again: A Rejoinder to Plantinga". In: *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, ed. Zagzebski. University of Notre Dame Press.
- Quinn, Philip (2002) "Epistemology in philosophy of religion". In: *The Oxford Handbook of Epistemology*, ed. Moser. Oxford University Press, pp. 513-538.
- Quinn, Philip (2005) "On Religious Diversity & Tolerance". In: *Daedalus*, 134, pp. 136-139.
- Ramsey, Frank (1931) "Knowledge". In: *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*. Routledge & Kegan Paul.

- Rea, Michael (2013) "Skeptical Theism and the 'Too Much Skepticism' Objection". In: *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. McBrayer & Howard-Snyder. Wiley-Blackwell, pp. 482-506.
- Reid, Thomas (1983) "Essay on the Intellectual Powers of Man". In: *Thomas Reid's Inquiry and Essays*, ed. Beanblossom & Lehrer. Hackett.
- Roeber, Blake (2016) "The Pragmatic Encroachment Debate". In: *Noûs*, pp. 1-25.
- Rogers & Matheson (2011) "Bergmann's dilemma: exit strategies for internalists". In: *Philosophical Studies*, 152, pp. 55-80.
- Rosenberg, Alex (2013) *Is Faith in God Reasonable? Debate: Alex Rosenberg vs. William Lane Craig*, <<http://www.reasonablefaith.org/debate-transcript-is-faith-in-god-reasonable>>.
- Rowe, William (1979) "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism". In: *American Philosophical Quarterly*, 16, pp. 335-341.
- Russell, Bertrand (1948) *Human Knowledge: Its Scope and its Limits*. Allen & Unwin.
- Russell, Bruce (2001) "Epistemic and Moral Duty". In: *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*, ed. Steup. Oxford University Press, pp. 34-48.
- Schellenberg, John (2015) *The Hiddenness Argument*. Oxford University Press.
- Schlesinger, George (1984) "Possible Worlds and the Mystery of Existence". In: *Ratio*, 26, pp. 1-18.
- Schmitt, Frederick (1999) "Social Epistemology". In: *The Blackwell Guide to Epistemology*, ed. Greco & Sosa. Blackwell Publishers, pp. 354-382.
- Schmitt, Margaret (2015) "Freedom and (theoretical) reason". In: *Synthese*, 192, pp. 25-41.
- Schwitzgebel, Eric (2011) "Belief". In: *The Routledge Companion to Epistemology*, ed. Bernecker & Pritchard. Routledge, pp. 14-24.
- Scott, Kyle (2014) "Return of the Great Pumpkin". In: *Religious Studies*, 50, pp. 297-308.
- Sennett, James (1998) "Direct Justification and Universal Sanction". In: *Journal of Philosophical Research*, 23, pp. 257-287.
- Senor, Thomas (1993) "Internalistic Foundationalism and the Justification of Memory Belief". In: *Synthese*, 94, pp. 453-476.
- Shah, Nishi (2006) "A New Argument for Evidentialism". In: *The Philosophical Quarterly*, 56, pp. 481-498.
- Simion, Mona (2016) "Perception, History and Benefit". In: *Episteme*, 13, pp. 61-76.
- Smedes, Taede (2014) "Emil Brunner revisited: On the cognitive science of religion, the imago Dei, and revelation". In: *Zygon*, 49, pp. 190-207.

- Smolin, Lee (1997) *The Life of the Cosmos*. Oxford University Press.
- Sobel, Jordan (2003) *Logic and Theism: Arguments For and Against Beliefs in God*. Cambridge University Press.
- Sober, Elliott (2005) "The Design Argument". In: *The Blackwell Guide to Philosophy of Religion*, ed. Mann. Blackwell, pp. 117-147.
- Sosa, Ernest (1980a) "The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge". In: *Midwest Studies in Philosophy*, 5, pp. 3-26.
- Sosa, Ernest (1980b) "The Foundations of Foundationalism". In: *Noûs*, 14, pp. 547-565.
- Sosa, Ernest (1991) *Knowledge in Perspective*. Cambridge University Press.
- Sosa, Ernest (1993) "Proper Functionalism and Virtue Epistemology". In: *Noûs*, 27, pp. 51-65.
- Sosa, Ernest (1996a) "Proper Functionalism and Virtue Epistemology". In: *Warrant in Contemporary Epistemology*, ed. Kvanvig. Rowman & Littlefield Publishers, pp. 253-270.
- Sosa, Ernest (1996b) "Postscript to 'Proper Functionalism and Virtue Epistemology'". In: *Warrant in Contemporary Epistemology*, ed. Kvanvig. Rowman and Littlefield Publishers, pp. 271-280.
- Sosa, Ernest (1999) "How to Defeat Opposition to Moore". In: *Philosophical Perspectives*, 13, pp. 141-154.
- Sosa, Ernest (2001) "Goldman's Reliabilism and Virtue Epistemology". In: *Philosophical Topics*, 29, pp. 383-400.
- Sosa, Ernest (2006) "Knowledge: Instrumental and Testimonial". In: *The Epistemology of Testimony*, ed. Lackey & Sosa. Oxford University Press, pp. 116-123.
- Sosa, Ernest (2007) *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*. Oxford University Press.
- Sosa, Ernest (2015) *Judgment and agency*. Oxford University Press.
- Spelke, Elizabeth (1994) "Initial knowledge: Six suggestions". In: *Cognition*, 50, pp. 431-445.
- Spelke, Elizabeth (2001) "Predictive reaching for occluded objects by 6-month-old infants". In: *Journal of Cognition and Development*, 2, pp. 261-281.
- Stalnaker, Robert (1999) *Context and Content*. Oxford University Press.
- Steup, Matthias (2000) "Doxastic voluntarism and epistemic deontology". In: *Acta Analytica*, 15, pp. 25-56.
- Steup, Matthias (2004) "Internalist Reliabilism". In: *Philosophical Issues*, 14, pp. 404-425.
- Steup, Matthias (2011a) "Belief, voluntariness, and intentionality". In: *Dialectica*, 4, pp. 537-559.
- Steup, Matthias (2011b) "Evidentialist Anti-skepticism". In: *Evidentialism and its Discontents*, ed. Dougherty. Oxford University Press, pp. 105-122.

- Steup, Matthias (2012) "Belief control and intentionality". In: *Synthese*, 188, pp. 145-163.
- Steup, Matthias (2013) "Does Phenomenal Conservatism Solve Internalism's Dilemma?". In: *Seemings and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*, ed. Tucker. Oxford University Press, pp. 186-214.
- Stewart-Williams, Steve (2005) "Innate Ideas as a Naturalistic Source of Metaphysical Knowledge". In: *Biology and Philosophy*, 20, pp. 791-814.
- Strawson, Peter (1994) "Knowing From Words". In: *Knowing from Words: Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony*, ed. Matilal & Chakrabarti. Kluwer Academic Publishers, pp. 23-27.
- Stroud, Barry (1994) "Scepticism, 'Externalism', and the Goal of Epistemology". In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 68 (supp. vol), pp. 291-307.
- Stump, Eleanor (2003) *Aquinas*. Routledge.
- Stump, Eleonore (2010) *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*. Oxford University Press.
- Swinburne, Richard (1993) *The Coherence of Theism*. Oxford University Press.
- Swinburne, Richard (1999) *Providence and the Problem of Evil*. Oxford University Press.
- Swinburne, Richard (2001) "Plantinga on Warrant". In: *Religious Studies*, 37, pp. 203-214.
- Swinburne, Richard (2004) *The Existence of God*. Oxford University Press.
- Swinburne, Richard (2005a) *Faith and Reason*. Oxford University Press.
- Swinburne, Richard (2005b) *Epistemic Justification*. Oxford University Press.
- Swinburne, Richard (2010) "Evidentialism". In: *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Taliaferro. Blackwell Publishing, pp. 681-688.
- Swinburne, Richard (2011) "Evidence". In: *Evidentialism and its Discontents*, ed. Dougherty. Oxford University Press, pp. 195-206.
- Talbott, Thomas (2004) "No Hell". In: *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, ed. Peterson & Van Arragon, pp. 278-287
- Taylor, James (1991) "Plantinga's proper functioning analysis of epistemic warrant". In: *Philosophical Studies*, 64, pp. 185-202.
- Tebben, Nicholas (2014) "Deontology and doxastic control". In: *Synthese*, 191, pp. 2835-2847.
- Teehan, John (2016) "Cognitive Science, Evil, and God". In: *Advances in Religion, Cognitive Science, and Experimental Philosophy*, ed. De Cruz & Nichols. Bloomsbury Academic, pp. 39-60.
- Tegmark, Max (1998) "Is the theory of everything merely the ultimate ensemble theory?". In: *Annals of Physics*, 270, pp. 1-51.

- Tolliver, Joseph (1982) "Basing Beliefs on Reasons". In: *Grazer Philosophische Studien*, 15, pp. 149-161.
- Tucker, Chris (2011) "Phenomenal Conservatism and Evidentialism in Religious Epistemology". In: *Evidence and Religious Belief*, ed. Clark. Oxford University Press, pp. 52-73.
- Tucker, Chris (2013) "Seemings and Justification: An Introduction". In: *Seemings and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*, ed. Tucker. Oxford University Press, pp. 1-29.
- Turri, John (2010) "On the Relationship between Propositional and Doxastic Justification". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 80, pp. 312-326.
- Turri, John (2011) "Manifest Failure: The Gettier Problem Solved". In: *Philosophers' Imprint*, 8, pp. 1-11.
- Vahid, Hamid (2005) *Epistemic Justification and the Skeptical Challenge*. Palgrave Macmillan.
- Vahid, Hamid (2009) "Alston on belief and acceptance in religious faith". In: *Heythrop Journal*, 50, pp. 23-30.
- Vahid, Hamid (2010) "Externalism/Internalism". In: *The Routledge Companion to Epistemology*, ed. Pritchard et al. Routledge, pp. 144-155.
- van Hook, Jay (1982) "Knowledge, Belief, and Reformed Epistemology". In: *The Reformed Journal*, 32, pp. 12-17.
- van Inwagen, Peter (1998) "It Is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence". In: *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*. Westview Press, pp. 29-44.
- van Inwagen, Peter (2009) *Metaphysics*. Westview Press.
- van Inwagen, Peter (2011) "Comments on Professor Curley's 'The God of Abraham, Isaac, and Jacob'". In: *Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham*, ed. Murray & Rea. Oxford University Press, pp. 79-84.
- Ward, Keith (2015) "The evil God challenge: a response". In: *Think*, 14, pp. 43-49.
- Warfield, Ted (2005) "Knowledge from Falsehood". In: *Philosophical Perspectives*, 19, pp. 405-416.
- Weinberg, Steven (1992) *Dreams of a Final Theory*. Vintage Books.
- Wiertz, Oliver (2015) "Is Plantinga's A/C Model an Example of Ideologically Tainted Philosophy?". In: *Plantinga's warranted Christian belief*, ed. Schonecker. De Gruyter, pp. 83-113.
- Williamson, Timothy (2000) *Knowledge and its Limits*. Oxford University Press.
- Williamson, Timothy (2007) *The Philosophy of Philosophy*. Wiley-Blackwell.



- Wolterstorff, Nicholas & Plantinga, Alvin (1983) *Faith and Rationality*. University of Notre Dame Press.
- Wolterstorff, Nicholas (1988) "Faith". In: *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, <<https://www.rep.routledge.com/articles/faith/>>.
- Woodward, James (2003) *Making things happen*. Oxford University Press.
- Wunder, Tyler (2007) *Warrant and Religious Epistemology: A Critique of Alvin Plantinga's Warrant Phase*. Boston University.
- Wunder, Tyler (2008) "Anti-naturalism and proper function". In: *Religious Studies*, 44, pp. 209-224.
- Wykstra, Stephen & Perrine, Timothy (2012) "Foundations of Skeptical Theism". In: *Faith and Philosophy*, 29, pp. 375-399.
- Wykstra, Stephen (1995) "Externalism, Proper inferentiality and Sensible Evidentialism". In: *Topoi*, 14, pp. 107-121.
- Wykstra, Stephen (1996) "Rowe's noseum arguments from evil". In: *The Evidential Argument From Evil*, ed. Howard-Snyder. Indiana University Press, pp. 126-150.
- Wykstra, Stephen (1998) "Toward a Sensible Evidentialism: On the Notion of 'Needing evidence'". In: *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. Rowe & Wainwright. Oxford University Press, pp. 481-491.
- Wykstra, Stephen (2001) "On Behalf of the Evidentialist: a Response to Wolterstorff". In: *Philosophy of Religion in the 21st Century*, ed. Phillips & Tessin. Palgrave Macmillan, pp. 64-84.
- Wykstra, Stephen (2002) "Not Done in a Corner: How to be a Sensible Evidentialist about Jesus". In: *Philosophical Books*, 43, pp. 92-116.
- Zagzebski, Linda (1996) *Virtues of the Mind: An Inquiry Into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge University Press.
- Zagzebski, Linda (2002) "Plantinga's Warranted Christian Belief and the Aquinas/Calvin Model". In: *Philosophical Books*, 43, pp. 117-123.
- Zagzebski, Linda (2009) *On Epistemology*. Wadsworth, Cengage Learning.
- Zagzebski, Linda (2011) "Religious Knowledge". In: *The Routledge Companion to Epistemology*, ed. Bernecker & Pritchard. Routledge, pp. 393-400.
- Zagzebski, Linda (2012) *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. Oxford University Press.

